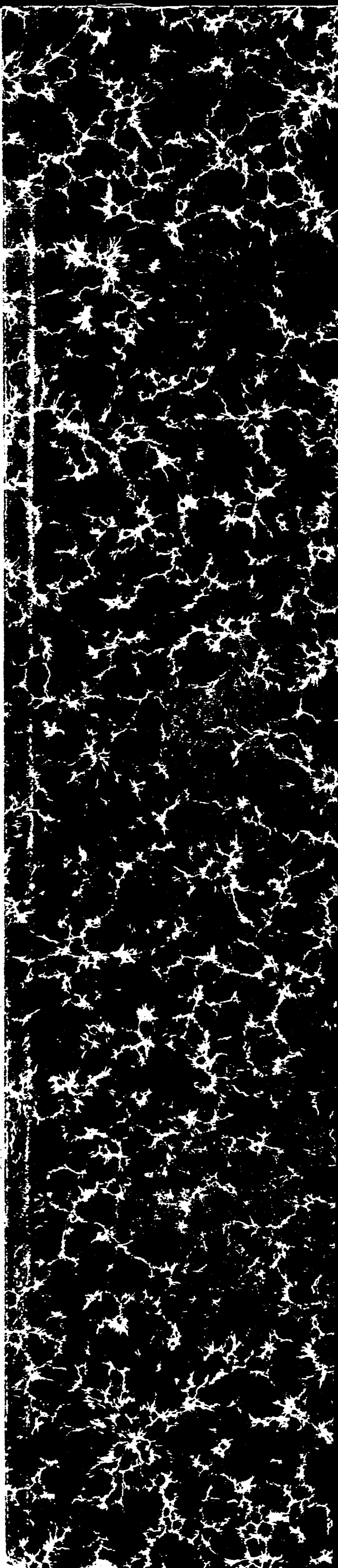
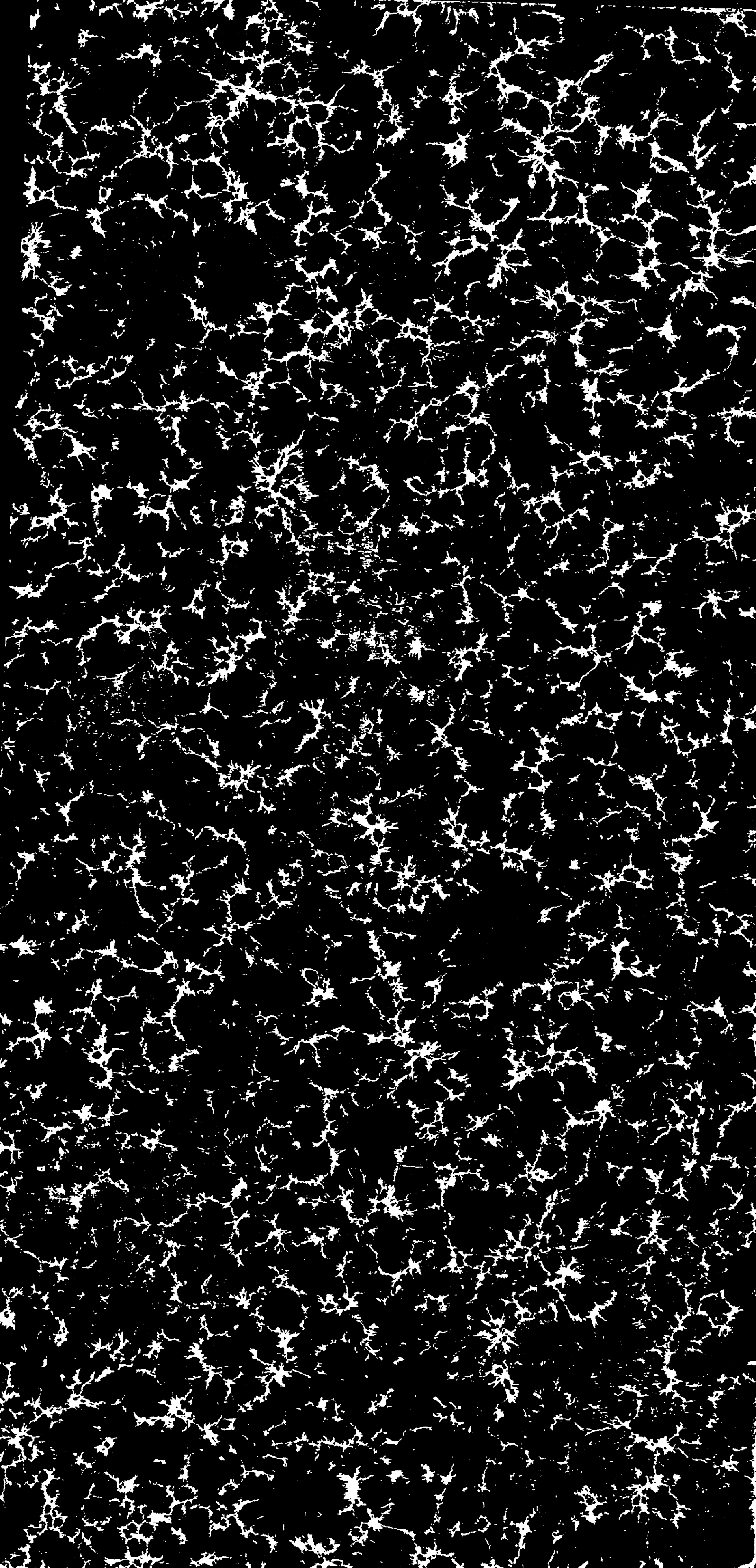




Der Wunderglaube

im Christentum

von

D. Johannes Wendland
Professor der Theologie in Basel



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1910

Angesichts der fortdauernden Erörterungen im Anschluß an

Arthur Drews' Christusmythus

werden Pfarrer und Lehrer sich um so ernster auf den realen Boden der

Christus-Verkündigung in Predigt und Unterricht

stellen.

Handreichung dazu tun:

1) **Die Christus-Predigt für unsere Zeit.** Von Pfarrer D. **K. Hackenschmidt.** 1910. Steif geh. 2,60 ℳ; geb. 3,20 ℳ.
(Prakt.-theol. Handbibliothek, hrsg. v. Fr. Niebergall, 10. Bd.)

2) **Jesus im Unterricht.** Ein Handbuch für die Behandlung der neutest. Geschichten. Von Prof. Lic. **Fr. Niebergall.** 1910. Steif geh. 2,80 ℳ; geb. 3,40 ℳ. (Prakt.-theol. Handbibliothek, hrsg. v. Fr. Niebergall, 11. Bd.)

Andere neue Bände der „Prakt.-theol. Handbibliothek", hrsg. v. Fr. Niebergall:

14. Band 1910:

Die evangelische Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt. Von Pfarrer D. **Paul Grünberg**-Straßburg. Steif geh. 2,80 ℳ; geb. 3,40 ℳ.

12./13. (Doppel-)Band 1910:

Der Konfirmanden-Unterricht. Von Superintendent Dr. **Ottomar Lorenz**-Weißenfels. Steif geh. 3,80 ℳ, geb. 4,40 ℳ

Dieses Buch geht ganz neue Bahnen und tut in der hochwichtigen und viel diskutierten Frage des Konfirmanden-Unterrichts den die Lösung für unsere Zeit entscheidenden Schritt. Es enthält die Ergebnisse einer Lebensarbeit und ist aus langjähriger Praxis und fortlaufenden theoretischen Studien und literarischen Versuchen hervorgegangen. Mit der Auffassung des Konfirmanden-Unterrichts als eines seelsorgerlichen Unterrichts zum Zwecke der Stärkung der Konfirmanden im Entschluß, Jesu Jünger zu werden, hofft der Verfasser die Eigenart dieses Unterrichts zu heben. Die allseitige Durchführung dieser Auffassung führte zu einer Theorie des Konfirmanden-Unterrichts, die bisher fehlte. Der Band ist mit Spannung erwartet worden.

Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch. Von Prof. D **W. Herrmann**-Marburg. 2. verb. Aufl. 1907. Steif geheftet 1 ℳ.

„. . . Herrmanns Grundgedanken sollten jedem echten Protestanten in Fleisch und Blut übergegangen sein." (Theol. Rundschau VII, 5.)

Wie ich ein moderner Theologe wurde. Von **Richard Ernst.** Steif geheftet 1,50 ℳ.

Der Wunderglaube

im Christentum

von

D. Johannes Wendland
Professor der Theologie in Basel



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1910

Der Wundergl

im Christentum

von

D. Johannes Wendland
Professor der Theologie in Basel



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1910

glaube

tum

dland
ſel

precht

Univ.-Buchdruckerei E. A. Huth in Göttingen.

Der

Hochwürdigen theologischen Fakultät

in Zürich

als Dank für die Verleihung der Doktorwürde gewidmet.

Vorwort.

„Die Wunderfrage ist erledigt.“ „Die Theologie hat wichtigere Fragen als diese zu lösen.“ Daß derartige Stimmungen weit verbreitet sind, dessen bin ich mir wohl bewußt. Daß die Wunderfrage erneut behandelt wird, wird vielleicht von vielen für ein fruchtloses Bemühen erklärt werden. Trotzdem taucht dies Problem immer wieder auf und will nicht zur Ruhe kommen, gerade auch in der Gegenwart. Letztlich ist es ein Spezialfall des allgemeineren Problems, wie sich die religiöse Weltdeutung zu dem exakt wissenschaftlichen und zum philosophischen Welterkennen verhält. Wer der Überzeugung ist, daß die Religion auf einer eigenartigen, selbständigen Erfahrung beruht, wird auch den spezifisch religiösen Wunderbegriff festhalten, ebenso sehr aber die Pflicht haben, ihn mit den Begriffen Naturgesetz, Kausalität, Kausalzusammenhang auseinanderzusetzen. Letztlich fassen alle diese Begriffe bestimmte Seiten der Wirklichkeit ins Auge, aber keiner derselben vermag das Seiende restlos zu ergründen. Darum besteht die religiöse Gedankenbildung neben der naturwissenschaftlichen und der historischen Begriffsbildung, ohne daß diese sich gegenseitig stören oder aufheben müßten. Wenn die Religion nicht bloß eine schöne Phantasiewelt uns vor Augen stellt, sondern eine objektive Wirklichkeit enthüllt, so muß die religiöse Begriffsbildung, als den Sinn des Daseins enthüllend, dem Weltverständnis zu Grunde gelegt und allem sonstigen Wissen übergeordnet werden.

In der Wunderfrage spielen Schlagworte oft eine große Rolle. Ungeprüfte Voraussetzungen werden oft als sichere Erkenntnisse der Wissenschaft hingestellt, und zwar um so entschiedener und lauter, je weniger man ihre Tragweite geprüft hat. Schließlich ist es bei dieser Frage nicht überflüssig zu bemerken, daß ich nicht im Dienste einer der vorhandenen Parteien geschrieben habe. Vielleicht wird keine derselben mit meinen Resultaten zufrieden sein. Auch möchte ich nicht unterlassen hervorzuheben, daß ich gerade den Theologen vieles verdanke, deren Ausführungen zur Wunderfrage ich einer kritischen Besprechung unterziehe, besonders z. B. Schleiermacher, Lipsius, Tröltsch, Wendt, Herrmann u. a.

Basel, den 16. Mai 1910.

Johannes Wendland.

Inhaltsverzeichnis.

IV. Offenbarung, Entwicklung und Wunder. S. 59—73.

V. Geisteswunder. S. 73—78.

VI. Vorsehungsglaube und Wunder. S. 78—89.

I. Der Begriff des Wunders.

Der Wunderglaube hängt mit dem Gottesglauben aufs engste zusammen. Im tiefsten Grunde besagt er nichts anderes als: es gibt einen lebendigen Gott. Wenn Gott ein bloßer Begriff ist wie das Spencer'sche Absolute[1], das an der Grenze der Erscheinungswelt sich erhebt, aber nicht das geringste Interesse beanspruchen kann, so muß das Wunder geleugnet werden. Der Wunderglaube enthält nichts anderes als die Aussage: wenn Gott lebendig ist, muß er auch in bestimmten Handlungen sich bemerkbar machen. Ein Gott, der bloß vom Menschen aus postuliert oder erschlossen wäre, tut keine Wunder sondern verbleibt in schweigsamer Ruhe, bis der Mensch so freundlich ist, ihn zu entdecken. Der Gott des religiösen Glaubens reißt durch seine schaffenden Handlungen den Menschen aus seiner Ruhe heraus, läßt ihn unruhig werden, bis er sich Gott unterwirft. Darum läßt sich aufs kürzeste definieren: Wunder sind Gottestaten. Beides ist identisch: an einen lebendigen Gott glauben und an Wunder glauben. Es ist inkonsequent, das erste zu bejahen, das zweite zu verneinen. Wir finden auch tatsächlich, daß Theologen, die eine bestimmte Art von Wundern ablehnen, z. B. Biedermann[2], R. A. Lipsius[3], E. Ménégoz[4], Traub[5], O. Pfleiderer[6], Tröltsch[7] u. a. doch den Begriff „Wunder" gebrauchen.

Ist es etwa nur eine Anpassung des Sprachgebrauchs an einen in der Überlieferung sich findenden Begriff, wenn wir auch heute noch vom Wunderglauben reden? Wäre es so, daß dieser Begriff eigentlich nicht mehr in unser Denken paßte, so müßte mit ihm möglichst konsequent aufgeräumt werden. Denn Anpassungen und nicht aufrichtige Vermittlungen dürfen im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht herrschen. Ich

1. Grundlagen der Philosophie, deutsch von B. Vetter S. 44ff.

2. Dogmatik[2] § 731. 3. Dogmatik[3] § 436; [1] § 419.

4. Der biblische Wunderbegriff, deutsch von A. Baur 1895 S. 34, 44, 48, 54.

5. Die Wunder im Neuen Testament, 1905 S. 10f.

6. Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre[4] § 89.

7. Tröltsch, Religionsphilosophie; in „die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts" I S. 132.

sehe aber keine Möglichkeit, die Begriffe „Wunder" und „Offenbarung" aus der religiösen und theologischen Sprache zu entfernen.

Wenn daher manche Theologen zuerst den Wunderglauben bekämpfen und hinterher zugeben: „in gewissem Sinne geschehen aber doch Wunder", so ist, wenn dies Zugeständnis ein ernstliches sein soll, vielmehr von der Hauptsache auszugehen: welche positive Bedeutung hat der Wunderglaube? warum ist er sachlich notwendig? warum ist der Begriff „Wunder" ein unentbehrlicher? Ebenso entschieden sind freilich falsche Wunderbegriffe abzulehnen.

Der Begriff des Wunders ist notwendig, weil Gott nicht lediglich der Welt immanent ist. Die Bestreitung des Wunders ist bei einer pantheistischen Betrachtung verständlich. Wenn Gottes Wesen über die Welt hinausführt, muß das innerweltliche Wirken Gottes den Charakter des Wunders tragen, denn Gott bringt sein transcendentes Wesen innerhalb der Welt zur Geltung. Ein falscher Wunderbegriff entsteht notwendig, wenn Gott der Welt ausschließlich transcendent gegenüberstehend gedacht wird. Dann muß Gottes Wirken in einzelnen, abrupten Wunderakten in die Welt hineingreifen. Bei einer solchen Betrachtung entstehen notwendig die Begriffe „Durchbrechung der Naturgesetze", „Aufhebung der gewöhnlichen Ordnung", „Durchbrechung des Kausalzusammenhangs". Die Polemik gegen den Wunderbegriff richtet sich dann mit Recht gegen diese Auffassungen.

Eine subjektive Vorbedingung auf Seiten der Menschen ist aber notwendig vorhanden, um Wunder zu erleben: persönlicher Glaube oder Willigkeit des Menschen, auf Gottes Weisungen zu achten. Ohne diese subjektive Vorbedingung läßt sich kein Wunder erleben. So geht auch deutlich aus den biblischen Schriften, besonders aus dem Neuen Testament hervor: Wunder werden von Ungläubigen nicht erlebt. Auch wenn sie dieselben Vorgänge mit anschauen wie die Gläubigen, so erleben sie dabei keine Gotteswirkung. Jesu Gegner sahen seine Heilungen und urteilten, er stehe mit dem Teufel im Bunde. Vielfach wird gegen diesen Wunderbegriff eingewendet: es komme auf Wunderläugnung hinaus, wenn man nicht jedem an äußeren Merkmalen nachweisen könne, daß Wunder geschehen seien. So will besonders die katholische Theologie bei jedem Wunder, z. B. bei auffallenden Heilungen an Wallfahrtsstätten, durch eine umfangreiche objektive Untersuchung feststellen, daß die „natürlichen" Ursachen für das fragliche Ereignis nicht vorhanden sind oder nicht ausreichen. Folglich soll der Schluß zwingend sein: hier ist ein Wunder geschehen, das jeder vernünftige Mensch anerkennen muß. Indessen dies Beweisverfahren dürfte stets zweifelhaft sein. Denn die Fülle der zusammenwirkenden Ursachen läßt sich nie übersehen, das abrupte Ein-

treten des Wirkens Gottes nicht empirisch nachweisen. Ein strikter Beweis läßt sich daher nie führen.

Der Begriff des religiösen Wunders hängt daran, daß die religiöse Erfahrung eine selbständige, eigenartige, reale Bedeutung hat. Man antwortet etwa: dieser Subjektivismus hebe alle objektiven Wunder auf. Wenn es auf den persönlichen Eindruck eines Ereignisses ankomme, ob es Wunder genannt wird oder nicht, so bleiben nur subjektive Wunder übrig. Ein objektiver Maßstab ist dann nicht vorhanden[1]. Ein derartiger Subjektivismus läßt sich aber nicht umgehen. Ohne subjektiven Glauben gibt es kein religiöses Erkennen, kein Wahrnehmen des göttlichen Wirkens. Hierin dürften alle theologischen Richtungen des Protestantismus übereinstimmen. Es handelt sich nur darum, daß diese subjektive Perzeption des Glaubens keine leere Einbildung ist[2]. Dann wäre freilich der Subjektivismus in Skepsis aufgelöst, wenn in ihm liegen würde: Ich bilde mir ein, daß ein Ereignis ein Wunder ist, weil dieser Glaube mir heilsam und tröstlich ist. Ich muß diese heilsame Einbildung haben, um mich in dem Lebenskampf behaupten zu können. Dieser Glaube ist für mich das Mittel, um meine persönliche Selbständigkeit unter dem Druck der widrigen Lebenserfahrungen behaupten zu können. So produziere das Subjekt den Wunderglauben. Objektiv beweisbar ist er nicht. Dem frommen Menschen genüge die Erfahrung, daß er heilsam und förderlich ist.

Derartige Theorien, wie sie in der Linie der Feuerbachschen Religionstheorie, aber auch der neueren „Pragmatismus" genannten Erkenntnistheorie liegen und fälschlich Theologen wie A. Ritschl zugeschoben sind, würden freilich nicht bloß den Wunderglauben sondern jeden Gottesglauben vernichten. Indessen ist es nicht die Meinung dessen, der Wunder erlebt, daß er sich nur einbildet, in einem Ereignis

1. So z. B. Schanz in dem Artikel „Wunder" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 12 ² S. 1811 ff.

2. Vgl. die treffenden Ausführungen von H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, 1908 S. 499 ff. über das religiöse Denken. Kurz ist das Wesentliche davon zusammengefaßt in dem Buch: „An der Grenze der Philosophie" 1909 in der Abhandlung über D. Fr. Strauß S. 303 ff. Ebendort S. 312 ff. über das Wunder: Aller Wunderglaube geht aus „affektiver" Tatsachendeutung hervor. Diese Tatsachendeutung ist nach Maier kein Trug. Das „kognitive" Denken sucht nun die affektvollen Phantasievorstellungen des Glaubens zu rechtfertigen, und muß dies versuchen. Aber hier liegt eine Antinomie vor. Der Glaube enthält objektive erkenntnismäßige Wahrheit. Aber das kognitive Denken kann diese Wahrheit nicht in rationalen Begriffen herausarbeiten. Wo dies versucht wird, tritt eine dürftige Metaphysik an die Stelle des affektvollen, mit anthropomorphen Begriffen arbeitenden Glaubens. So auch bei Strauß.

Gottes Wirkung zu sehen. Der Glaube steht und fällt mit der Gewißheit, daß diese Deutung richtig ist. Der fromme Mensch mag sich immerhin zuweilen irren in dem Verständnis dessen, was Gott ihm sagen will. Gottes Wege sind höher als unser menschliches Verständnis. Gottes Ratschlüsse sind uns oft unbegreiflich, zuweilen werden sie mißdeutet. Aber daß Gott überhaupt sich dem Menschen kundtut, und daß wir Menschen, wenn auch unvollkommen, Gottes Sprache zu deuten vermögen, ist so sehr die Grundvoraussetzung aller Religion, daß sie mit ihr steht und fällt. Daß dieser Glaube richtig ist, vermag ich niemandem zu beweisen, der außerhalb des Glaubens steht. Denn der Glaube entzieht sich seiner Art nach jeder Demonstration. Er lebt aber von sicheren jedem Menschen zugänglichen Erfahrungen. Jeder sogenannte Beweis ist ein Hinweis auf Erlebnismöglichkeiten.

Die Etymologie des Wortes Wunder und seiner Synonymen führt zu demselben Resultat. Das deutsche „Wunder", das lateinische miraculum und mirabile, das griechische *ϑαυμάσιον* und *ϑαυμαστόν*, das hebräische פֶּלֶא und נִפְלָאָה weisen auf die Wortbedeutung hin: eine Begebenheit, die Verwunderuug erregt, ein staunenswertes Ereignis. Das Wunder wird אוֹת = *σημεῖον* oder Zeichen genannt, sofern es auf das Wirken Gottes hindeutet; גְּבוּרָה = *δύναμις, δυμαστεία* = Machttat, גְּדוֹלָה, עֲלִילָה = Großtat, נוֹרָאָה = furchtbares Ereignis, sofern es den überlegenen Willen Gottes zur Ausführung bringt und in den Menschen den Eindruck eines Außerordentlichen erweckt. Die Begriffe מוֹפֵת = *τέρας* heben das Außergewöhnliche des Ereignisses hervor.

Es ist wichtig, darauf zu achten, welcher Wunderbegriff in dem religiösen Liede herrscht. Kommt doch die religiöse Sprache viel ununmittelbarer im Liede zum Ausdruck als in theologischen Abhandlungen. Es ist auffallend, wie häufig die Dichter unserer Kirchenlieder von den Wundern Gottes reden. Überall finden wir den religiösen Wunderbegriff.

Gott ist „der rechte Wundermann,
Der bald erhöhn bald stürzen kann". (Georg Neumark.)
„Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut,
Dem Vater aller Güte,
Dem Gott, der alle Wunder tut . . . ."
(Joh. Jakob Schütz.)

Überall werden die Wunder der Vorsehung wie der Schöpfung und des Heilswerks als wirkliche, nicht etwa „uneigentliche" Wunder angesehn.

„Herr entzünde mein Gemüte,
Daß ich deine Wundermacht,

Deine Gnade, Treu und Güte
Stets erhebe Tag und Nacht." (L. Gotter.)
„Mein Auge sieht, wohin es blickt
Die Wunder deiner Werke." (Gellert.)

Luther fordert die Christengemeinde auf, zu singen:

„Was Gott an uns gewendet hat,
„Und seine süße Wundertat;
„Gar teur hat ers erworben."

Daß alles Tun Gottes den Charakter des Wunders hat, preist Stockfleth:

„Wunderanfang, herrlich Ende
Wo die wunderweisen Hände
Gottes führen ein und aus!
Wunderweislich ist sein Raten,
Wunderherrlich seine Taten,
Und du sprichst: Wo wills hinaus?"

Aber auch die Erlösung wird als ein großes Wunder erfahren. Von dem Wort „Aus Gnaden soll ich selig werden" heißt es:

„Dem Glauben ists ein Wunderding." (Chr. Scheidt.)

Und Th. Hiller bekennt:

„Mir ist Erbarmung widerfahren,
Erbarmung, deren ich nicht wert;
Das zähl ich zu dem Wunderbaren."

Auch geschichtliche Ereignisse wie der Sieg in den Freiheitskriegen werden als Wunder empfunden.

„Wem soll der erste Dank erschallen?
„Dem Gott, der groß und wunderbar
„Aus langer Schande Nacht uns allen
„Im Flammenglanz erschienen war." (E. M. Arndt.)

Somit liegen zwei Merkmale in dem Wunder: einmal das Staunenswerte, Unerwartete, das sich oft zum Unerklärlichen[1] steigert. In diesem allgemeinen Sinn kann man auch von Wundern außerhalb des religiösen Glaubens sprechen. Das Hauptmerkmal des religiösen Wunders

1. Das Unerklärliche als Moment des Wunders ist nicht aus ihm auszuschließen. Rade (Das religiöse Wunder 1909) legt es seinen Ausführungen zu Grunde. G. Traub bestreitet dagegen (Die Wunder im Neuen Testament S. 3ff.), daß das Moment des Unbegreiflichen zum Wunder gehöre, um zu zeigen, daß auch verstandene Ereignisse Wunder sein können. Indessen hat jedes Ereignis eine Seite, wonach es prinzipiell unbegreiflich ist, z. B. bei dem von Traub angeführten Schulbeispiel von dem vom Dach vor mich herabfallenden Ziegel ist das einzelne erklärlich, das Zusammentreffen der Kausalreihen prinzipiell unerklärlich. Das religiöse Wunder wird stets sowohl die Wirkung Gottes als auch das Geheimnisvolle und Unbegreifliche des Vorgangs betonen.

ist: Gott wirkt in dem Ereignis, das wir als Wunder bezeichnen. Da nun Gott nur von der religiösen Erfahrung erkannt werden kann, ist das dritte Merkmal die Beziehung eines Ereignisses auf das Heil des Menschen.

Wenn nun der Glaube an Wunder, um mit H. Maier zu reden. „kognitive“ d. h. erkenntnismäßige Bedeutung hat, die in und mit dem religiösen Erlebnis gegeben ist, so muß dieses Erkenntnismoment herausgestellt werden. Dies besteht darin: es gibt ein stetiges schaffendes Wirken Gottes in der Welt. Diese religiöse Erkenntnis wird nun unwillkürlich in Beziehung gesetzt zu aller sonstigen Erkenntnis. Denn wir können nicht die Welt des Glaubens und die Welt des Wirkens beziehungslos neben einander haben[1]. Das Erkenntnismoment, das im Wunderbegriff liegt, stellt an Naturwissenschaft, Geschichte und Metaphysik die Zumutung: Alle Begriffe, mit denen ihr arbeitet, erschöpfen nicht den Bestand des Daseins. Hier kommen die Begriffe des Naturgesetzes und der Kausalität in Betracht. Einer Auseinandersetzung mit diesen darf der Wunderglaube nicht aus dem Wege gehen. Die Wirklichkeit enthält noch andre Seiten, die mit den Mitteln und Begriffen der Natur- und Geschichtswissenschaft nicht zu erfassen sind. Oder positiv ausgedrückt: es gibt ein Wirken Gottes in der empirischen Welt, ja noch mehr: ein schöpferisches Neuwirken, ein Eintreten von Faktoren, die prinzipiell aus dem vorhandenen Weltbestande nicht zu erklären sind[2]. Die Folgerung dagegen, die oft aus dem Wunderglauben gezogen wird, ist falsch: Es gibt eine Aufhebung der gewöhnlichen Ordnung, eine Durchbrechung des Kausalzusammenhangs, eine Aufhebung der Naturgesetze.

Beides scheint sich auf den ersten Blick zu widersprechen: Es gibt ein schöpferisches Wirken Gottes in der Welt oder in die Welt hinein[3]; und: Das Wirken Gottes durchbricht kein Naturgesetz, zerschlägt keine Ordnung, hebt keinen Kausalzusammenhang auf. Man fragt: wie kann Gott in der Natur oder in der Geschichte Neues wirken, was nicht durch den bestehenden Weltbestand bedingt ist, wenn er nicht „durchbrechend“ wirkt? Gott würde durchbrechend wirken, wenn empirische Größen wie „Naturgesetz“ und „Kausalzusammenhang“ als metaphysische

The concept
miracle
s a protest
gainst a
osed circle
scientific
law; not
n assertion
a violation
law.

1. Vgl. H. Maier, An der Grenze der Philosophie S. 306 f.

2. Auch Tröltsch spricht von der Notwendigkeit, „in der Religionsgeschichte beständige, im Kausalzusammenhang sich bildende Neuschöpfungen anzuerkennen“. Th. R. 1903, S. 1903. Vgl. Wesen der Religion in „Kultur der Gegenwart“ [2] I, 4, 2, S. 32; Das Historische in Kants Religionsphilosophie 1904, S. VI.

3. Ich brauche absichtlich beide Ausdrücke, weil Gott der Welt sowohl immanent als transcendent ist. Der erste Ausdruck geht von der Seite aus, nach der Gott der Welt immanent ist, der zweite von Gottes Transcendenz.

gefaßt werden, die den Weltbestand erschöpfen. Bei dieser falschen Ausdehnung der Begriffe wird es zum religiösen Bedürfnis, von Durchbrechung und Aufhebung zu reden. Bei kritischer Betrachtung des Wesens von Naturgesetz und Kausalzusammenhang ergibt es sich: beide Begriffe erschöpfen nicht den Bestand des Daseins. Folglich gibt es ein Neuwirken Gottes, das sich in der Natur, Geschichte und im geistigen Leben geltend macht, ein Wirken, das aus dem bestehenden Weltbestande nicht begriffen werden kann, das als Wunder auftritt und doch weder die Naturgesetze und Ordnungen noch den Kausalzusammenhang durchbricht, zerschlägt oder aufhebt. Durchbrochen und zertrümmert werden nur falsche Gesetzes- und Kausalitätsbegriffe.

Oft werden in der Gegenwart zwei Wunderbegriffe unterschieden: das absolute Wunder und das relative Wunder, auch das subjektive und das objektive, das mirabile und das miraculum, oder das religiöse und das metaphysische Wunder. Unter einem religiösen Wunder versteht man dann ein Ereignis, das auf mich den Eindruck macht, daß Gott in ihm wirkt, unter einem metaphysischen Wunder ein Ereignis, das aus der Gesamtheit der innenweltlichen Faktoren nicht erklärbar ist. Man streitet dann darüber: genügt der erstere Wunderbegriff? Oder hat er den zweiten zu seiner Konsequenz? Der erstere Begriff ist der grundlegende. Er hebt die affektive Bedeutung des Ereignisses hervor. Von ihm muß jedes Verständnis des Wortes ausgehn. Die christliche Weltanschauung kann aber bei diesem subjektiven Eindruck nicht stehen bleiben, sie muß von ihm aus zu objektiv-metaphysischen Sätzen fortschreiten, in denen wir, so weit dies mit menschlichen Begriffen möglich ist, das Wirken Gottes in der Welt aussprechen. Wir brauchen einen objektiv-metaphysischen Wunderbegriff. Hier finden wir das merkwürdige Resultat: solche Theologen, die den metaphysischen Wunderbegriff ablehnen, sehen sich unwillkürlich dazu genötigt, Ausdrücke zu gebrauchen, die diesem Wunderbegriff entsprechen, wenn sie das lebendige Wirken Gottes in der Welt möglichst präzise darstellen wollen. Besonders ist dies bei A. Harnack deutlich[1]. Er sagt einerseits: Es kann keine Durchbrechung des Naturzusammenhangs geben, also keine Wunder in diesem Sinn. Aber der religiöse Mensch erlebt, daß wir nicht „hilflos eingespannt sind in eine unerbittliche Notwendigkeit", sondern daß „es einen Gott gibt, der im Regimente sitzt und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden kann". „Und da wir alle in erster Linie nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen leben und in einer Bildersprache — wie läßt es sich ver-

Harnack attitude.

1. Wesen des Christentums S. 17—19; Th. L.-Z. 1905, Nr. 15. Vgl. dazu auch L. Keßler, Chr. W. 1905, S. 915 ff.

meiden, daß wir das Göttliche und das, was zur Freiheit führt, auffassen als eine mächtige Kraft, die in den Naturzusammenhang eingreift, ihn durchbricht oder aufhebt? Die Vorstellung, obgleich sie nur der Phantasie angehört und bildlich ist, wird, so scheint es, bleiben, solange es Religion gibt.“ Diese Stellung zur Wunderfrage ist durchaus verständlich. Man wird sich versucht fühlen, eine religiöse Metaphysik zu finden, in der die Sprache des religiösen Glaubens nicht in steten Widerspruch zu den Kategorien der wissenschaftlichen Weltbetrachtung tritt. Man wird ferner die Ursachen aufdecken, die zu solchen Widersprüchen geführt haben und stets führen. Sie liegen in der verschiedenartigen Begriffsbildung beider Gebiete.

Troeltsch.

Ebenso braucht auch Tröltsch trotz seines Kampfes gegen den „exklusiven Supranaturalismus“ doch wieder Ausdrücke, die dem metaphysischen Wunderbegriff entstammen. Er spricht von einer „das natürlich-phänomenale Seelenleben durchbrechenden Wirkung des Übersinnlichen“. „Dann ist der empirisch-phänomenale Kausalitätsbegriff selbst modifiziert und auf die Durchbrechung durch hereinwirkende andersandersartige Kräfte eingerichtet[1].“

Ich behaupte: wenn das Wort Wunder nicht bloß „affektive“, zugleich „kognitive“ Bedeutung haben soll, so muß man auch einen metaphysischen oder erkenntnismäßigen Wunderbegriff aufstellen. Dieser kann aber nicht bloß einen Teil der als „religiöse Wunder“ bezeichneten Erlebnisse umfassen, so daß man mit den Scholastikern (z. B. Albertus Magnus[2] und Thomas[3]) unterscheiden könnte: Einige Wunder sind mirabilia, andere miracula, sondern er muß auf sämtliche als Wunder bezeichneten Vorgänge ausgedehnt werden. Dieser erkenntnismäßige Wunderbegriff lautet: Wunder sind Taten Gottes, die einen neuen Tatbestand begründen, der nicht in den bestehenden Zusammenhängen der Welt begründet lag. Er setzt voraus, daß die Wirklichkeit eine von allen außerreligiösen Begriffen nicht zu erreichende Seite hat.

Alle Entgegensetzungen zwischen dem „relativen“ und „absoluten“ Wunder lösen sich unter der Hand auf[4]. Nehmen wir die Bestimmung: Absolute Wunder sind Ereignisse, die aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang nicht zu erklären sind, sondern einen unmittelbar schöpferischen Wirken Gottes entspringen. Diesen Wunderbegriff bejahe ich unbedenklich, beziehe ihn aber nicht nur auf einige religiös bedeutsame

1. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft 1905, S. 42, 43.

2. Summa theol. II, 8, 30. 3. Summa theol. I, 105; 110.

4. Daher finden wir bei Theologen wie Ritschl, Herrman, Kaftan, Rade, Kähler, Stange u. a. diese Unterscheidung nicht.

Some ambiguous expressions.

Ereignisse, sondern auf alle. Der Begriff „innerweltlicher geschlossener Kausalzusammenhang“ ist sogar eine contradictio in adjecto, sofern er verlangt, daß eine unendliche Reihe als abgeschlossen betrachtet wird[1]. Jedes einzelne Ereignis hat nun eine Seite, nach der es unerklärlich ist. Daß diese Seite nicht immer hervortritt, und wir mit Recht sagen: „wir haben diesen Vorgang begriffen“, steht damit nicht in Widerspruch. Wenn wir die Kausalerklärung fortsetzen, so stoßen wir teils auf naturwissenschaftliche Begriffe wie Kraft, Atom, die unauflösliche Rätsel enthalten, teils auf geschichtliche Kausalreihen, die ins Unendliche hinausweisen. Jede Krankheit wie jede Heilung, das Keimen des Samenkorns, die Tatsache, daß überhaupt bestimmte Ordnungen in der Welt sind, enthält eine Seite, nach der sie unerklärlich sind. Man kann darum sagen: jede Kausalerklärung kommt so zu stande, daß ich mit der Erklärung abbreche: Diese Ursachen genügen mir für meinen speziellen Zweck. Würde ich auch sie zu erklären suchen, so würde ich bis ins Unendliche zurückgehen und doch nie zum Ziel kommen. Wenn mir z. B. ein Unglücksfall auf dem Schiff begegnet, so kann die Kausalerklärung wohl das einzelne erklären, z. B. die Unachtsamkeit des Steuermanns als Ursache anführen. Aber warum der Steuermann gerade heute unachtsam war, ferner warum ich gerade auf diesem Schiff fahren mußte und warum alles dies zusammentraf, ist prinzipiell unerklärlich.

Die Behauptung ferner, daß Gott im Wunder „unmittelbar“ wirke, ist völlig richtig, aber falsch ist die Meinung, daß Gott teils mittelbar, teils unmittelbar wirkt. Denn Gottes Wirken ist stets unmittelbar. Der Ausdruck „mittelbares Wirken Gottes“ entsteht durch eine falsche Einordnung von Kausal- und Gesetzesbegriffen in die religiöse Weltdeutung. Dann erscheint es so, als ob Gott teils mittelbar durch Gesetze und Ordnungen wirke, teils unmittelbar persönlich.

Ein schneidender Konflikt scheint sich zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltdeutung zu ergeben: die wissenschaftliche Welterklärung wird versuchen, jedes Ereignis aus dem bestehenden Weltzusammenhange zu erklären, die religiöse Weltdeutung wird überzeugt sein: in jedem bedeutsamen Ereignis liegt eine neue Erschließung Gottes vor, die nicht schon in dem Weltzusammenhange begründet war, obwohl auch dieser das Wirken Gottes uns offenbart hat. Die gewöhnliche Wunderverteidigung sucht bei einzelnen wenigen Ereignissen, z. B. bei biblischen Wundern, zu zeigen: diese gehen nicht aus dem gesamten innerweltlichen Zusammenhang hervor, sondern in ihnen zeigt sich ein unmittelbares Übergreifen des transcendenten Faktors, ein direktes Hinein-

1. Vgl. auch H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft 1897 S. 356 ff.

wirken Gottes in die Erscheinungswelt; so wird stets bei der Person Jesu diese Betrachtung angewendet werden: Jesus ist nicht erklärlich aus dem gesamten bestehenden Zusammenhang der Welt, sondern eine Offenbarung Gottes tritt in ihm auf, die dem Weltbestande etwas Neues hinzufügt. Diese Erwägung ist vollkommen richtig. Man kann sie bei der Geschichte des Universums dahin ausdehnen: die Entstehung der organischen Welt ist ein schöpferisches Wunder gegenüber der anorganischen, der Menschengeist verdankt sein Entstehen einem Wunder Gottes.

In Wahrheit aber ist die religiöse Weltbetrachtung viel zu bescheiden, wenn sie sich damit begnügt, bei einzelnen seltenen Ereignissen ein Übergreifen des transcendenten Faktors in den immanenten Weltbestand zu fordern. Sie muß bei allen Ereignissen, die zur religiösen Deutung auffordern, dasselbe behaupten: Gottes transcendentes Wesen wirkt stets Neues in dem immanenten Weltbestande. Damit wird der Konflikt zunächst scheinbar verschärft. Es handelt sich nicht mehr darum: ist bei einigen biblischen Wundern ein direktes Hineinwirken der göttlichen Transcendenz in die Erscheinungswelt anzunehmen? sondern dasselbe Problem ergibt sich in jedem Menschenleben: ist deine Zukunft schlechthin bedingt durch den gegenwärtigen Weltbestand und die in ihm vorhandenen Gotteswirkungen? oder wirken neue Erschließungen Gottes in dein Leben hinein und geben ihm eine neue Wendung, die aus dem bisherigen Weltbestande nicht abzuleiten ist? Die religiöse Weltdeutung wird stets die letztere Alternative bejahen.

Der scharfe Konflikt besteht also nicht bloß für einzelne in markantem Sinne als „Wunder" bezeichnete Vorgänge der biblischen Überlieferung sondern ebenso auch für das Geschehen der Gegenwart. Die Lösung wird sich daraus ergeben[1]: Jede Wissenschaft betrachtet die gesamte Wirklichkeit unter besonderen Gesichtspunkten; die Naturwissenschaft sucht die vorhandenen gesetzmäßigen Zusammenhänge festzustellen, die Historie die Zusammenhänge der in den Persönlichkeiten wirksamen Ideen und Kräfte; beide Wissenschaften haben überhaupt nicht die Möglichkeit, die Frage aufzuwerfen, ob ein transcendenter Faktor in der Erscheinungswelt sich geltend macht. Die religiöse Weltdeutung faßt gerade das ins Auge, was nicht in den Bereich der anderen Wissenschaften hineinfällt. Ein unauflöslicher Konflikt zwischen beiden Betrachtungen würde sich nur dann ergeben, wenn Naturwissenschaft und Geschichte behaupten würden, sie könnten die im Universum vorhandene Wirklichkeit restlos ergründen. Hierzu sind sie nicht imstande. Die Wirklichkeit hat noch andere Seiten, die sich ausschließlich der

1. Vgl. Abschnitt VIII und IX.

religiösen Weltdeutung offenbaren. Die Frage, ob in den Geheimnissen, die der Begriff „Werden“ und der Begriff „Kausalzusammenhang“ in sich birgt, ein Neueintreten eines transcendenten Faktors sich zeigt, können diese Wissenschaften weder bejahen noch verneinen. So darf der Begriff „Wunder“ weder der Naturwissenschaft noch der Geschichtswissenschaft aufgedrängt werden. Wenn diese in ihren Grenzen bleiben, müssen sie stets aussagen, daß sie mit diesem Begriff nicht rechnen können. Aber ebenso verkehrt wäre es, wollte die Theologie, um eine angebliche Harmonie und Gleichstimmigkeit der Wissenschaft herzustellen, auf den metaphysischen Wunderbegriff verzichten. Sie würde damit ihre Lebensinteressen schädigen und eine Weltauffassung erzeugen, nach der Gott in einer einmaligen Weltsetzung sein schöpferisches Tun vollendet hätte. Das Zusammensein von Transcendenz und Immanenz Gottes erfordert ein stetiges Neuschaffen Gottes. Da die Begriffe „Weltbestand“, „innerweltlicher Zusammenhang“ unbekannte Größen sind, ist eine Aussage darüber, was der „bestehende Weltzusammenhang“ für Möglichkeiten bringt, und was aus einer jenseits des Weltbestandes stehenden Größe fließt, für keine scientifische Weltbetrachtung zu erreichen.

Religion can dispense with the idea of miracle. ?

II. Der Wunderglaube in der Bibel.[1]

Wir können nicht von den biblischen Wundern ausgehn, da wir ein großes Gebiet außerbiblischer Wunder haben, zu denen sich Analogieen innerhalb der biblischen Wunder nachweisen lassen.

Stange[2] und Beth[3] warnen davor, diese Analogien zu überschätzen. Man muß zugeben, daß die religionsgeschichtliche Forschung sich von Überschätzung biblischer und außerbiblischer Parallelen nicht immer frei gehalten hat. Trotzdem wird man bei der großen Ähnlichkeit vieler biblischer und außerbiblischer Wunder von dem Gemeinsamen ausgehen müssen. Dieses aber liegt in der Erfahrung: es gibt innerweltlich auffallende Ereignisse, die auf den Frommen den Eindruck machen, es wirke eine höhere göttliche Macht in ihnen. Auch der Inhalt der als Wunder betrachteten Vorgänge hat viel Ähnliches. Theophanieen, Visionen, Ekstasen, wunderbare Heilungen, Entrückung von Menschen sind solche als Wunder berichteten und geglaubten Ereignisse.

1. Vgl. hierzu unter anderen W. Bender, Der Wunderbegriff des Neuen Testaments, 1871. — E. Ménégoz, der biblische Wunderbegriff; deutsche Ausg. 1895. Beth, Die Wunder Jesu, 1905; ferner die „Leben Jesu“; die Lehrbücher der alttestamentlichen und neutestamentlichen Theologie.

2. Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie, 1907, S. 8.

3. Die Wunder Jesu, 1905, S. 31.

Das Gebiet der Wunder ist ein ungeheuer Großes. Es kann sich hier nur um die Hauptgesichtspunkte handeln. Wir finden bei allen Völkern bestimmte gemeinsame Züge hinsichtlich der Wunder. Es werden zwei Gebiete unterschieden, die Begebenheiten des gewöhnlichen Lebens und seltenere, auffallende Ereignisse. Zu den letzteren gehören bereits Krankheiten und Tod, Seuchen, Überschwemmungen, Hagelschlag, Gewitter. Die primitivste Form des Wunderglaubens ist der Zauberglaube. Krankheiten werden auf die Fernwirkung von Menschen zurückgeführt, die durch Zauber andere verhext haben. Der Zauberglaube wird zum Wunderglauben, wenn Krankheiten, wie etwa Fieberdelirium und Geistesgestörtheit auf das Wirken von Geistern zurückgeführt werden[1]. Der Glaube an Geister, die hier und dort wirksam sind, ist die niederste Form des Wunderglaubens. Besonders knüpft sich der Wunderglaube an auffallende psychische Erscheinungen: Krampfanfälle, heftige seelische Erschütterungen, Ekstasen, Begeisterung werden auf einen im Menschen steckenden Geist oder Dämon zurückgeführt. Ja ursprünglich sieht man in der plötzlichen Bewegung des Niesens einen im Menschen wirksamen Dämon. Daher die vielfachen Segnungsformeln beim Niesen, die bei allen Völkern üblich sind. Träume werden als Hinweisungen auf zukünftige Ereignisse angesehen. Daher richtet sich die Kunst des Traumdeutens darauf, die Zukunft zu ermitteln.

Bei allen Völkern finden wir Theophanieen. Es werden nicht bloß einzelne Entschlüsse darauf zurückgeführt: Ein Gott gab es ihm ein; ein Gott betörte, verstockte ihn, riet ihm. Sondern in plastischer Gestalt erscheint die Gottheit, redet mit den Menschen. Wir werden manchmal diese Theophanieen auf Traumerlebnisse zurückführen können, in denen der Mensch die Gottheit in der sinnlich plastischen Weise vor Augen sieht, in welcher die Volksüberlieferung sie ihm vorgestellt hat. Aber auch im gehobenen Zustand des Seelenlebens sind sicher Anschauungsbilder von Gottheiten vor die Seele der Menschen getreten, die bis hin zum visionären Schauen führten. Es ist falsch, wenn man alle Religion aus dem Eindruck der Naturerscheinungen auf den Menschen erklärt. Aber sicher spielt auch dieser eine Rolle. In Wolken, Regen, Gewitter, Wind und Hagel nimmt man das Walten persönlicher Wesen wahr.

Schon hieraus ist es deutlich, daß es verkehrt ist, den Kanon aufzustellen: wo Wunder berichtet werden, ist dies ein Zeichen, daß das Ereignis ungeschichtlich ist. Das Wunder liegt vielmehr in der Perzeption derer, die es erleben. Ein auffallendes Ereignis wird als Wirkung eines Gottes oder Dämons gedeutet. Dann bemächtigt sich aller-

1. Vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 2, 1906, S. 55ff.

dings die Volkssage mit Vorliebe der Wundergeschichten. Sie werden massiver ausgeführt, das Wunderbare wird verstärkt. Sagen wandern von einem Heros zum andern, von einem Ort zum andern. Daher ist es oft schwer, ja unmöglich, zu ermitteln, ob und welche geschichtlichen Ereignisse Wundergeschichten zu Grunde liegen. Im allgemeinen wird der Kanon richtig sein: je massiver und phantastischer Wundergeschichten sind, um so weniger Glauben können sie beanspruchen.

In der Mantik liegt der Glaube, daß bestimmten Menschen im ekstatischen Zustande ein Schauen der Zukunft gegeben sei; in der Divination liegt der Versuch vor, aus bestimmten Anzeichen, etwa aus dem Vogelflug, aus den Eingeweiden der Opfertiere, aus den Linien der Hand, aus der Stellung der Gestirne die Zukunft vorhersagen zu können. In Babylonien finden wir die Astrologie, im alten Rom die Divination besonders stark ausgebildet. Heroen werden wie Heracles nach ihrem Tode zu Halbgöttern erhoben. Andere werden als Söhne von Gottheiten erzeugt betrachtet[1].

Es lassen sich sehr viele Parallelen zwischen außerbiblischen und biblischen Wundern ziehen[2]. Wir finden im Neuen Testament die Anschauung, daß Dämonen in dem Körper der Kranken wohnen und Wahnsinn, Tobsucht, Epilepsie, aber auch Blindheit, Stummheit hervorbringen. Das Beschwören böser Geister wird von Christen, Juden und Heiden in gleicher Weise ausgeübt. Die wunderbaren Heilungen und Totenerweckungen, die von Jesus, von Petrus, von Elia und Elisa berichtet werden, haben reichliche Parallelen, z. B. in dem Bericht, den Sueton und Tacitus[3] über die Heilung, die dem Kaiser Vespasian gelungen sein soll, geben, ferner in Erzählungen des Philostratus über Apollonius von Tyana.

Noch stärker sind die Parallelen des Wunderglaubens innerhalb des israelitischen Volksglaubens. Einige Wunder stehen hier auf tiefer Stufe, z. B. die Mantik der alten Seher, auch einige phantastische Wunder, die von Mose, Josua, Elisa, erzählt werden. Parallelen finden wir darin, wenn Seuchen auf das Schlagen eines Engels zurückgeführt werden (2. Reg. 19$_{35}$; 2. Sam. 24$_{16}$).

In Theophanieen, wunderbaren Gottesstimmen, in Visionen, Ekstasen, im Weissagen und Wahrsagen, im Glauben an die Vorbedeutung von Träumen, in der Auferweckung von Toten, liegen zahlreiche und oft bemerkte Analogieen vor.

Läßt sich nun ein fundamentaler Unterschied zwischen heidnischen

---

1. H. Usener, Z.N.T.W. 1903, S. 1ff.
2. Vgl. Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur 1907, S. 122ff.
3. Sueton, Vespasian 7; Tacitus, Hist. IV. 81.

und biblischen Wundern feststellen? Stange behauptet dies; Sabatier, Ménégoz u. a. leugnen es.

A. Sabatier[1] behauptet, daß der Wunderbegriff in der biblischen Literatur „schlechterdings derselbe ist wie in der Profanliteratur". Wunder sind Ereignisse, die „gegen den natürlichen Lauf der Dinge einzig durch das unmittelbare Dazwischentreten einer besonderen göttlichen Willenstat herbeigeführt sind". Ebenso sagt E. Ménégoz: „Das Wunder wird stets als ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung der Dinge angesehen"[2]. „Die Naturordnung beugt sich vor einem überlegenen Willen"[3]. Wunder sind „Ereignisse, die dem natürlichen Gang der Dinge zuwiderlaufen"[4]. Stange findet dagegen einen „fundamentalen Unterschied" zwischen beiden. Dieser liege einmal darin, daß „für die heidnische Auffassung die irrationale Tatsache des Wunders lediglich als ein Hinweis auf das Wirksamwerden der göttlichen Kausalität in Betracht kommt, während dagegen die Eigentümlichkeit der biblischen Auffassung darin besteht, daß die Tatsache des Wunders immer zugleich als ein Maßstab für die besondere Art des göttlichen Wirkens ihre Bedeutung gewinnt"[5]. Ich kann diesen Unterschied nicht für ganz richtig halten. Denn auch im Heidentum wird die Gottheit ihrer Art nach, bald als freundlich bald als feindlich im Wunder erkannt. Auch im biblischen Wunder wird bald hervorgehoben, daß überhaupt Gott sich als mächtig und wirksam erweist, bald wird stärker auf die Art seines Wesens hingewiesen, die im Wunder erscheint. Der Unterschied von „daß" und „wie" ist kein prinzipieller. Natürlich ist es richtig, daß der wundertuende Gott im Alten und Neuen Testament eine andere Wesensbestimmtheit hat als in heidnischen Religionen. Darum ist die Art seines Wirkens auch in den Wundern von jenen verschieden. Doch ist im Alten Testament an einzelnen Wundern wie bei den Gewalttaten Simsons und den von Elisa berichteten Wundern der Unterschied von den ethnischen Wundern nur ein fließender. Die besondere Art, die Gott im christlichen Glauben hat, kommt im Alten Testament an manchen Stellen weniger zum Ausdruck. Richtiger hat Seeberg[6] den Unterschied angegeben, wenn er schreibt: „Die Wunder haben in der Hauptsache einen religiösen Charakter, wenn man von gewissen Elementen der Stammessage und der Legende im A. T. absieht." Nur glaube ich, man darf von diesen Elementen der Stammessage und Legende nicht absehen.

1. Religionsphilosophie Deutsche Ausg., 1898 S. 54.
2. Der biblische Wunderbegriff. Deutsche Ausgabe, S. 11.
3. S. 6.
4. S. 8.
5. Das Frömmigkeitsideal der modernen Theol., S. 9.
6. Artikel „Wunder" in Herzogs Realencykl. 21[3], S. 558.

Als ein zweites unterscheidendes Merkmal zwischen biblischen und heidnischen Wundern hebt Stange[1] hervor, „daß der biblische Wunderbegriff sich nicht bloß auf einzelne singuläre Ereignisse bezieht, sondern für das gesamte göttliche Wirken charakteristisch ist. Es werden nicht bloß einzelne Vorgänge in der Natur, sondern die Gesamtheit des Naturgeschehens unter die Vorstellung des Wunders gestellt und es findet außerdem diese Vorstellung nicht bloß im Hinblick auf die Bestätigung der göttlichen Macht, sondern auch in Hinblick auf das persönliche Verhalten Gottes ihre Anwendung. Es ist für die biblische Religion charakteristisch, daß sie den Gott der Wunder nicht bloß in vereinzelten außergewöhnlichen Begebenheiten des geschichtlichen Lebens erkennt, daß vielmehr die Werke seiner Schöpfung insgesamt als eine Tat seiner Wundermacht verstanden werden, während andererseits nicht minder die Durchführung und Vollendung seines Heilswillens als ein Wunder erlebt wird."

Den allgemein umfassenden Wunderbegriff finden ebenso wie Stange in der Bibel Theologen wie H. Schultz und Dillmann. Ersterer sagt: „Das Wesen des Wunders ist also nicht, daß es widernatürlich wäre, sondern daß es eine besonders deutliche und auffallende Erweisung der göttlichen Macht und Freiheit zur Förderung seiner Zwecke ist. Es steht nicht als Einzelnes, Ordnungswidriges, gegenüber einem anders geordneten Ganzen, sondern als hervorragendes, auffallendes Einzelnes gegenüber anderen durch Gewöhnung weniger auffallenden Einzelheiten, welche weniger geeignet sind, den Eindruck der zwecksetzenden Allmacht Gottes hervorzurufen"[2].

Hiermit stimmt auch Dillmann überein, wenn er schreibt: „Definiert man das Wunder als eine Erscheinung, die aus der Gesamtheit der für uns übersehbaren Naturgesetze nicht erklärbar ist, so ist diese Definition für das Alte Testament nicht passend und überhaupt unrichtig"[3].

Diese Theologen haben darin recht: Wenn außergewöhnliche Ereignisse Wunder genannt werden, so ist dabei nicht die Meinung: Gott wirkt nur in diesen Ereignissen; aber allerdings ist Gottes Wirken in dem außergewöhnlichen Tun besonders deutlich. Daher haftet der Wunderbegriff vorwiegend an dem Außerordentlichen. Wir begegnen daher im Alten Testament nur zuweilen einem Wunderbegriff, den man mit modernen Kategorieen dem „weiteren" nennen könnte. Z. B. Hiob 5, 9ff. wird als Beispiel für Gottes Wunder ausgeführt: Gott gibt der Erde Regen; er erhebt die Niedrigen; er tröstet die Traurigen; er

1. Das Frömmigkeitsideal, S. 9.
2. Alttest. Theologie [4]1889, S. 577. 3. Alttest. Theologie 1895, S. 307.

vereitelt die Pläne der Listigen; er errettet den Armen. Psalm 107 nennt als Beispiele für Wundertaten Gottes die Errettung von Wanderern, die in der Wüste irrten, die Befreiung Gefangener, die Genesung Schwerkranker, die Errettung von Schiffahrern aus dem Sturmwind.

Wenn von den Psalmen und Propheten Wunder der Vorzeit erzählt werden, geschieht dies niemals in der Absicht um zu sagen: Derartiges wie damals geschieht heute nicht mehr. Die Meinung ist vielmehr: Gott tut auch heute noch Gleichartiges. Die Wunder der Vorzeit sollen dem gegenwärtigen Geschlecht die Gewißheit geben, daß Gott auch heute noch wie damals seine große Macht beweisen kann und tatsächlich beweist. Besonders Deutero-Jesaja will, auch ohne daß er das Wort Wunder gebraucht, aus den Taten Gottes in der Schöpfung und in der Geschichte beweisen, daß Gott auch heute noch genau soviel Macht hat wie einst. Wenn daher oft von dem Gott, der Wunder gesprochen wird, (Psalm 9_{2}; 40_{6}; 96_{3}; 98_{1}; 105_{5}; Jesaja 25_{1}), so ist sicher nicht gemeint, daß die Wunder auf bestimmte Epochen der Heilsgeschichte beschränkt sind, sondern es ist ganz klar die Meinung: wie Gott in der Vorzeit Wunder getan hat, so tut er sie in der Gegenwart; so wird er sie in der Zukunft tun. Denn Gott ist stets der Lebendige. Die künstliche Theorie mancher Theologen, daß die Wunder oder wenigstens eine bestimmte Kategorie von Wundern auf die entscheidenden Ereignisse der Heilsgeschichte beschränkt seien, hat somit am Alten Testament keinen Anhalt.

Die lebendige Frömmigkeit preist mit den Psalmen und Propheten den Gott, „der große Dinge tut an uns und aller Enden“ (vgl. Hiob 5, 9).

Neben den Heilstaten der Geschichte nennt das Alte Testament als die hervorstechendsten Wunder die Wunder der Schöpfung. (Hiob 5_{9}f; 9_{5}ff.; Jeremia 32_{17}ff.; Jesaja 40_{26}ff.; Psalm 33_{6}; 74_{12}ff.; 104.) Auch an diesen Stellen werden die Schöpfungstaten Gottes nicht etwa als in weiter Ferne zurückliegende Ereignisse angeschaut. Sondern das Alte Testament betrachtet die großen Schöpfungswunder, die „herrlich wie am ersten Tage“ noch heute geschehen, voll innerlichen religiösen Glaubens.

Das gewöhnliche Charakteristikum der Wunder ist aber: sie sind seltene und außergewöhnliche Ereignisse; hierhin gehören z. B. die ägyptischen Plagen (Ex. 7—12), die wunderbare Speisung mit Manna und mit Wachteln (Ex. 16). Feuer fällt vom Himmel bezw. fährt aus dem Felsen und verzehrt das Opfer (Jud. 6_{21}. 1. Reg. 18_{38}). Viele Wundergeschichten aus dem Alten wie Neuen Testament könnten hier angeführt werden.

Diese Kategorie von Wundern steigert sich zuweilen zu Ereignissen,

die uns widernatürlich [1] vorkommen. Z. B. Sara gebiert noch neunzigjährig einen Sohn (Gen. 17_{17}; 18_{11}; 21_{2}f.). Der grünende Stab Aarons (Num. 17), die Verwandlung des Stabes in eine Schlange, die sowohl Mose wie den ägyptischen Zauberern gelingt, (Ex. 4 ,7), das Reden der Eselin Bileams (Num. 22), die stillstehende Sonne (Jos. 10), der zurückgehende Zeiger an der Sonnenuhr (2. Reg. 20_{11}), sind Beispiele dieser Wunder. Sie sind sicher für möglich gehalten worden. Sie sind in der Überlieferung entstanden durch die Empfindung: je massiver sich das Wirken Gottes zeigt, um so sicherer ist die reale Gotteswirkung erkennbar.

Wenn wir somit unsere Begriffe zu Grunde legen dürften, könnten wir einen dreifach abgestuften Wunderbegriff im Alten Testament unterscheiden: Gewöhnliche, seltene, widernatürliche Ereignisse, aus denen das Wirken Gottes deutlich wird. Doch sind die drei Stufen nicht irgendwie ausdrücklich von einander unterschieden. Sie gehen in einander über. Allgemein läßt sich daher sagen: Wunder sind nach dem Alten Testament Machttaten Gottes, die die Art seines Wirkens in der Welt zum Ausdruck bringen.

Da die Natur niemals Gott gegenüber verselbständigt wird, ergibt sich der Übergang von dem gewöhnlichen Walten Gottes zum außergewöhnlichen leicht.

Der moderne Begriff einer in sich geschlossenen, von strengen Gesetzen beherrschten Natur, die sich nach immanenter Ordnung selbst regiert, fehlt dem Alten wie Neuen Testament völlig. Die Natur wird vollständig vom Willen Gottes beherrscht. Hierin ist meines Erachtens für unsere Zeit nicht geändert [2]. Denn wenn wir auch einen strengeren Begriff von Naturgesetzen haben, ist doch die Natur im Ganzen uns ebenso geheimnisvoll, wie sie es für das Altertum war. Viele Vorstellungen über die Naturkräfte haben sich gewandelt. Wir sind nicht mehr der Meinung, daß die Winde in Kammern geborgen werden, daß die Sonne wie ein Bräutigam geschmückt aus ihrer Behausung hervortritt. Aber daß die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt „Naturgesetz" die Natur ergründe, ist ein Irrtum. Eine geschlossene nach immanenten Regeln ablaufende Größe ist die Natur nicht. Geschlossene Systeme innerhalb der Natur werden nur zum Zweck der bequemen Rechnung angenommen. Die Natur ist vielmehr eine geheimnisvolle Größe, unabgeschlossen und neu werdend, den Einflüssen des Menschengeistes geöffnet, von Gott durchwaltet und gelenkt. Der religiöse Glaube wird stets die Natur auf den Willen Gottes zurückführen und so Gottes wir-

There is no such fu- damental difference be- tween the bi- cal concepti- of "nature" a- our own as sometimes as- serted.

1. Wir finden allerdings im A.T. noch nicht den Begriff der Natur.

2. Vgl. Abschnitt IX.

kendes Handeln in den Ereignissen wahrnehmen. Nur über den Umfang dessen, was möglich und tatsächlich ist, haben wir andere Vorstellungen.

Die Wunder der dritten Kategorie sind in der Art, wie sie dargestellt werden, nicht tatsächlich. Aber daß Gott innerhalb der Natur und durch sie seinen Willen durchsetzt, ist für jeden Gottesglauben eine sichere Gewißheit. Wir müßten sogar von einer Durchbrechung der Natur reden, wenn wir sie als Gott gegenüberstehende geschlossene Einheit uns vorstellen würden. Ebenso müßten wir von einer Durchbrechung des innerweltlichen Causalzusammenhanges reden, wenn dieser ein festgefügter Ring wäre oder eine eherne Kette. Diese Voraussetzungen aber sind falsch. Also genügt es, von einem Wirken Gottes zu reden, durch das der weltmächtige Gott seinen Willen im Naturgeschehen zur Geltung bringt.

Man darf aber den Gegensatz des modernen Denkens von dem antiken nicht überspannen. Denn den Eindruck der Regelmäßigkeit der Naturordnung hatte schon der Israelit, auch ohne daß er den Begriff Natur ausdrücklich gebildet hätte. Daß die Bewegung der Himmelskörper, der Wuchs der Pflanzen gesetzmäßig verläuft, erkannte auch er. Die Natur ist durchaus abhängig von Gott. Daher sind die Gesetze nie verselbständigt worden. Der Ausdruck Gesetz hat seine ursprüngliche Bedeutung = Befehl, Gebot Gottes beibehalten. Gott steht daher völlig frei da, nicht irgendwie beschränkt durch die Natur. Da er sie geschaffen, steht sie ihm jeden Augenblick zur freien Verfügung. Gott greift ein und verwendet die Naturkräfte zu seinen Heilszwecken. Aber so gewaltig ist der Eindruck von der Weltordnung, daß die Stetigkeit der Natur, der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht als das Sicherste, als etwas Felsenfestes bezeichnet wird. Wenn der Bund Gottes mit seinem Volk als auf unverbrüchlicher göttlicher Zusage beruhend betrachtet wird, so wird von ihm gesagt, daß er so fest steht wie die Ordnungen von Himmel und Erde und der Wechsel von Tag und Nacht (Jeremia 33_{25}; vgl. Gen. 8_{22}).

Sogar das Wort von dem unverbrüchlichen Gesetz finden wir Psalm 148_{6}: חָק־נָתַן וְלֹא יַעֲבוֹר Gott hat ein Gesetz gegeben und wird es nicht übertreten.

Aber wie es seltene, auffallende und unerklärliche Naturerscheinungen gibt, so gibt es auch außergewöhnliche Erweisungen von Gottes Macht. Auf Gottes Befehlen beruht ja auch das regelmäßige Geschehen. So ist es verständlich, daß Gott jederzeit noch besondere, außergewöhnliche Anordnungen geben kann, um seine Zwecke durchzusetzen. Er kann besondere Plagen schicken, kann die Feinde mit Blindheit schlagen, kann sein Volk heimsuchen und kann es erretten. Wenn die Überlieferung

zuweilen die Wunder steigert (wie Josua 3, 6, 10_{12}f.) und uns von senkrecht gestautem Jordanwasser und von der stillstehenden Sonne erzählt, so hat der Israelit daraus nicht die Folgerung gezogen, die wir ziehen müßten: Die Ordnungen der Natur seien hier für einen widernatürlichen Vorgang ersetzt. Der Begriff „Aufhebung der Naturgesetze" oder Durchbrechung der Naturordnung ist nicht von einem Israeliten gebildet worden. Vielmehr ist an besondere Veranstaltungen Gottes gedacht und noch nicht darüber reflektiert worden, ob diese außergewöhnlichen Vorgänge etwa die Gottesordnungen aufheben, die sonst zu beobachten sind.

Die Allmacht Gottes ist unbeschränkt. Keine äußere Macht steht ihm entgegen. „Ist etwa irgend etwas für Gott unmöglich?" so wird Gen. 18_{14}; Jer. 32_{27} gefragt. Die Allmacht Gottes aber steht stets im Dienst seiner Heilszwecke. So dienen die Wunder dazu, Gottes Heilsabsicht an seinem Volke durchzuführen.

Den Propheten ist es gegeben, die großen Gottestaten vorher zu verkünden, ja auch teilweise selber in Gottes Kraft Wunder zu wirken. Besonders von Mose, Elia und Elisa wurden außerordentliche Taten erzählt, die die Überlieferung noch gesteigert hat.

Fassen wir das gewonnene Resultat zusammen, so ist deutlich: Das Alte Testament hat den religiösen Wunderbegriff: Wunder sind auffallende Begebenheiten, die auf den Frommen den Eindruck machen, daß der lebendige Gott gegenwärtig ist und sich wirksam erweist. Wunder geschehen nicht bloß zu bestimmten Zeiten in der Geschichte, sondern allezeit. Sie werden überall da erlebt, wo gläubige Menschen das Walten Gottes wahrnehmen. Daß die Wunder der Heilsgeschichte besonders hervortreten, liegt daran, daß die entscheidenden Ereignisse bei der Entstehung des Volkes Israel und das Wirken großer Gottesmänner einen besonders tiefen Eindruck auf die religiösen Gemüter zu machen geeignet waren. Wir sehen ferner, daß wunderbare Ereignisse zuweilen von den späteren Nacherzählern ins Unnatürliche und Widernatürliche gesteigert werden. Legt man diese späteren Wunderberichte zu Grunde, so kann der heute lebende Mensch den Eindruck gewinnen, Wunder seien widernatürliche Ereignisse. Im Alten Testament selber finden wir jedoch diesen Begriff nicht.

Summary: Miracle in the Old Testament.

Der Wunderbegriff des Neuen Testaments ist von dem alttestamentlichen nicht wesentlich verschieden. Nur wird der Begriff des Wunders stets auf außerordentliche Ereignisse angewandt. So heißt es z. B. Joh. 10_{41}: Johannes tat kein Zeichen. Die Bekehrung von Menschen durch seine Predigt wird hier nicht unter den Begriff des σημεῖον gebracht.

Jesus[1] hat sicher den unbedingten Glauben gehabt, daß Gott Wunder tun könne und durch ihn tue, ja daß auch seine Jünger in Gottes Kraft Dämonen austreiben und Kranke heilen können. Es ist deutlich, daß die Energie des Glaubens Jesu keine äußeren Schranken für Gottes Wunder kennt. Der Glaube kann Berge versetzen (Mc. 11_{23}); Gott kann auf das Gebet Jesu hin mehr als 12 Legionen Engel dem Messias als Beistand senden (Mt. 26_{53}). Das *Πάντα δυνατά σοι* (Mk. 14_{36}) ist sicher auf das ernstlichste gemeint, es hat keine Schranke an einer Gott entgegenstehenden Natur, sondern allein an dem Willen Gottes. Die Elemente wie Wind und Wellen müssen stets Gottes Befehlswort gehorchen. Jesus ist gewiß, daß Gott ihm „alles“ übergeben hat, was zur Ausführung seines Ratschlusses notwendig ist (Mt. 11_{27}). So gehören auch große Machttaten (Mt. 11_{20}) mit zu dem Werk, das er durchzuführen hatte. Wie man auch über die Geschichtlichkeit einzelner Wunder wie etwa der Totenerweckungen oder der wunderbaren Speisung urteilen möge: sicher ist, daß Jesus Gott Ungeheures zutraute und in diesem Glauben auch gewaltig Großes erlebte.

Es ist klar, daß ein schrankenloser Wunderglaube in Gefahr steht, sich ins Phantastische zu verlieren. Gerade hier aber zeigen die synoptischen Erzählungen aufs deutlichste, daß auch Jesus diese Gefahr wohl gesehen und klar überwunden hat. Jesus hat nicht seine Sendung wie Moses durch ein Schauwunder vor dem Volk legitimieren wollen. Er weist derartige Gedanken, wie sie vielleicht durch Erzählungen wie Exodus 4 nahe gelegt werden konnten, als teuflische Versuchung ab (Mt. 4_{5-7}). Ebenso widersteht er dem Ansinnen des Volks, ein Zeichen vom Himmel zur Beglaubigung seiner Sendung zu geben (Mt. 16_{1}; 12_{38-39}; Lk. 11_{29-32}). Die Schranke der Wunder liegt nicht irgendwie außerhalb Gottes in einer ihn begrenzenden Macht sondern ausschließlich in dem Willen Gottes selbst. Der Wundersucht der Menge, die wie zu allen Zeiten, so auch damals leicht zu entflammen war, hat Jesus siegreich widerstanden. Auch die Befehle Jesu, ein Heilungswunder nicht weiter zu erzählen (Mk. 1_{44}; 3_{12}; 5_{43}; 7_{36}), zeigen, daß Jesus die Gefahr erkannte, daß er nur als Wundertäter angestaunt und gesucht werde, daß dagegen seine Predigt diesen scheinbar so auffallenden Taten gegenüber verachtet werde.

Jesu Wunder stehen ganz im Dienste seiner Heilandswirksamkeit. Sie sind ein Mittel der speziellen Seelsorge, durch das es ihm gelang, vielen Menschenherzen näher zu kommen. Die Wunder haben daher nicht selbständige Bedeutung; sie stehen in Zusammenhang mit seinem Berufswirken; sie sind Erscheinungsformen der in ihm wirkenden

1. Vgl. Titius, Neutest. Lehre von der Seligkeit I, 1895, S. 48ff.

Gotteskraft. Der höchste Zweck der Wunder ist stets, Menschenherzen den Zugang zu Gott zu eröffnen. Daher kann Jesus kein Wunder tun, wenn die Herzen sich ihm verschließen (Mk. 6_5). Ebenso verzichtet er darauf, Wunder für seine eigne Person zu tun (Mt. 4_{3-4}) oder zu erbitten, obwohl er von der Möglichkeit derselben überzeugt ist. Er bescheidet sich, wenn er für seine Person keine Wunderhilfe erhält (Mk. 14_{36}), denn er ist überzeugt, daß er von Gottes Wort (Mt. 4_5) und Gottes Geist leben kann.

Es ist daher unrichtig, wenn Soltau[1] urteilt, daß Jesus „die Fähigkeit Wunder zu tun, sich nicht selbst zusprach, sondern sie als Gottes wunderbare Taten ansah". „Mag er sie auch als noch so staunenerregend angesehen haben, er wußte, daß sie nicht von ihm selbst gewirkt waren, sondern als Wirkungen jenes einen großen göttlichen Wunders angesehen werden mußten, daß Gott sein Reich in den Menschenherzen aufrichten werde." Diesen Gegensatz zwischen seinem Wirken und dem Wirken Gottes hat Jesus sicher nicht gemacht, wenn er überzeugt ist, daß Gott ihm alles übergeben hat, daß er tut, was er vom Vater hört, und daß in ihm Gottes Reich dem Menschen nahe kommt. Jesus schaltet seine Person nicht so bei den Wundern aus, wie Soltau es darstellt, wenn er schreibt: „Nicht auf das aktive Eingreifen eines Wundertäters kommt es an, sondern das gläubige Gebet der Heilung Suchenden ist die Macht, welche allein auf die wahre Heilung hinwirken kann". Wäre dies zutreffend, so hätte Jesus auf seine Heiltätigkeit nicht so viel Arbeit zu verwenden brauchen. Er hätte einfach den Kranken zurufen können: Wendet eure Herzen zu Gott und betet zu ihm, so wird er euch sein Reich geben und, wenn es sein Wille ist, auch gesund machen. Ein ganz anderes Bild aber gewinnen wir aus den Evangelien. Jesus geht zu den Leidenden. Seine Heiltätigkeit erfordert viel Zeit, Arbeit, Anstrengung, wie Titius treffend hervorhebt.

Die Wunder sind durchaus nicht eine Jesus allein eignende Ausstattung. Vielmehr sind die neutestamentlichen Schriftsteller dessen gewiß: Nicht bloß Jesus hat in Gottes Kraft Wunder getan. Die Apostelgeschichte berichtet Wunder, die auch von den Aposteln getan oder ihnen widerfahren sind: wunderbare Heilungen, ja Totenerweckungen, wunderbare Errettungen. Manche Erzählungen sind in der Überlieferung weiter ausgestaltet und haben das Übernatürliche unwillkürlich in stärkerer Farbentönung herausgekehrt. Dennoch ist es klar, daß nicht alle neutestamentliche Wunder Produkte der Dichtung sein können. Paulus ist überzeugt, daß durch ihn Wunder in Korinth gewirkt sind (2. Kor. 12_{12}),

Other N.T miracles.

1. Hat Jesus Wunder getan? Leipzig 1903, S. 48ff.

er weiß, daß wunderbare Heilungskräfte in der Gemeinde von Korinth manchen Gemeindegliedern gegeben sind (1. Kor. 12 28f.). Röm. 15 18 sagt Paulus, daß durch ihn Zeichen und Wunder geschehen sind in der Kraft des heiligen Geistes. Unter diesen Wundern werden auffallende Bekehrungen und außerordentliche Erweisungen der Geisteskraft Jesu in den heidenchristlichen Gemeinden zu verstehen sein wie das Zungenreden. Es wird von niemandem bestritten, daß derartige Ereignisse geschehen sind. Nur das bestreiten manche, daß diese Ereignisse in spezifischem Sinne „Wunder“ zu nennen seien.

iracles not
liar to the
stolic age.

Eine weit verbreitete Ansicht meint, die Wunder seien eine besondere Gabe, die Gott der apostolischen Zeit verliehen habe. Damals seien Wunder notwendig gewesen; später dagegen seien sie entbehrlich geworden. Die Geschichte spricht durchaus nicht für diese Theorie. Origenes z. B. beruft sich darauf, daß solche Wunder, die Jesus getan hat, wie Austreibung von Dämonen, Heilung von Kranken noch zu seiner Zeit von solchen Menschen geschehen, die in den Fußtapfen Jesu wandeln: Auch heute noch treiben die Christen Teufel aus und vertreiben allerlei Krankheiten. Sie sehen künftige Dinge voraus, wenn es dem Logos gefällt, ihren Geist zu erleuchten (*κατὰ Κέλσου* I, 46, vgl. I, 2; 6; III, 24 ff.). Origenes ist also durchaus überzeugt von der Gleichartigkeit der Wunder der Gegenwart und der biblischen Wunder.

Wenn wir also unsere religiöse Sprache an der Bibel orientieren, so haben wir guten Grund, das Wort Wunder für alle markanten Ereignisse zu verwenden, an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt.

Darf man nun im Sinne des Alten oder des Neuen Testaments von einem „Wunderbeweis“[1] reden? Sicher nicht in dem Sinne, daß eine auffallende Tatsache allein durch ihre Singularität der überzeugende Beweis für das Wirken Gottes wäre. In und mit dem Außergewöhnlichen muß doch zugleich die besondere Art des Wirkens Gottes daraus hervorgehn.

racles are
regarded in
Bible as
lute proofs;
false pro-
can work
acles.

Im Alten Testament werden an einigen Stellen die Wunder so gesteigert, daß sie auch Ungläubige durch die Art ihres Eintretens überführen sollen (so Ex. 4 und 7). Je massiver die Wunder dargestellt werden, um so eher können sie losgelöst von ihrer religiösen Bedeutung rein durch die Auffälligkeit des Ereignisses als bedeutungsvoll erscheinen.

---

1. Vgl. P. Wernle: Altchristliche Apologetik im Neuen Testament. Z.N.T.W. 1900. Derselbe: Die 3 Stufen der urchristlichen Apologetik in religionsgeschichtlichen Beleuchtung. Akten des 2. internationalen religionswissenschaftlichen Kongresses in Basel 1904.

Wir finden dagegen schon Deut. 13_{1-6} die klare Erkenntnis ausgesprochen, daß ein noch so auffälliges Ereignis, auch wenn es als „Wunder“ betrachtet werden muß, doch kein untrüglicher Beweis für das Wirken Gottes ist. Denn es wird dort für möglich gehalten, daß auch ein falscher Prophet Wunder tun könne. Das an und für sich Feststehende ist der Gehorsam gegen Jahwe. Dieser braucht keine äußeren beweisenden Stützen. Auch das Neue Testament weiß von Wundern zu berichten, die der Antichrist (ὁ ἄνομος) tun werde (2. Thess. 2_{8}f.), um viele zu verführen.

Das Wunder läßt sich also nie so isolieren, daß schon sein Eintreten durch seine Auffälligkeit den Beweis für eine Gottestat zu führen vermöchte.

Finden wir im Neuen Testament einen Wunderbeweis? Jesus selber weist Mt. 11_{2-5} die Boten Johannis des Täufers auf seine Werke hin. Seine Werke sind Heilungen und Evangeliumspredigt. Die Wunder sind hier nicht isoliert, sie kommen im Zusammenhang seines ganzen Berufs als integrierende Bestandteile mit in Betracht. Nicht daß Jesus überhaupt Auffallendes tut, soll ihn als Gottgesandten legitimieren, sondern der Inhalt seines Tuns soll für ihn sprechen. Ebenso liegt es Mt. 12_{28}: In den Dämonenaustreibungen ist ein Beweis gegeben, daß das Reich Gottes da ist. Etwas stärker tritt beides Mk. 2_{10}f. auseinander: die Heilung des Gichtbrüchigen ist der Beweis, daß Jesus Macht hat, Sünde zu vergeben. — Im Johannes-Evangelium finden wir an einer Reihe von Stellen gleichfalls die Wunder als integrierendes Moment des gesamten Heilswirkens Jesu. Es fragt sich, ob unter den ἔργα wesentlich nur die Wunder oder sein ganzes Heilswirken zu verstehen ist. Daß die ἔργα jedenfalls die Wunder mitumfassen, ist sicher. Wenn Beth[1] meint, daß an Stellen wie Joh. 10_{38}; 14_{11} die Wundertaten Jesu nicht in erster Linie gemeint sind, so dürfte sich das Gegenteil aus der Gegenüberstellung von Worten und Werken ergeben: „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, so glaubet mir nicht. Wenn ich sie aber tue, so glaubet meinen Werken, selbst wenn ihr mir nicht glaubt“. Wozu hätte der Evangelist eine reiche Auswahl von Wundern erzählt, wenn diese ihm nicht in erster Linie zu den Werken Jesu gehört hätten, die ihm Gott aufgetragen hatte? Ebenso sagt Jesus (Joh. 14_{11}) zu seinen Jüngern: „Wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt es doch um der Werke willen“ (nämlich, daß ich im Vater bin und der Vater in mir). So wird auch Joh. 2_{11} als Wirkung des ersten Zeichens genannt: seine Jünger glaubten an

1. Die Wunder Jesu S. 19.

ihn. Ebenso heißt es 2_{23}: Viele glaubten an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die Jesus tat. Der Schluß von den Zeichen auf das Messiastum Jesu liegt 7_{31} vor: „Von dem Volk glaubten viele an ihn und sprachen: Wenn der Messias kommt, wird er etwa mehr Zeichen tun, als dieser tut?" Ebenso hat das Lazarus-Wunder nach 11_{15} und 42 eine Bedeutung für den Glauben der Jünger und des Volks. Man wird nicht mit Beth[1] behaupten können, nach dem Johannes-Evangelium hätten die Wunder Jesu keine Glauben weckende Bedeutung; sie könnten nur vorhandenen Glauben stärken. Nur darin hat Beth Recht: Jesu Wunder haben nicht allein durch ihre Auffälligkeit Glauben wirkende Kraft. Es kommt stets mit in Betracht die Persönlichkeit, die in ihnen wirkt, die gesamte Art, in der Christus handelt und Gott offenbart.

Daß nicht die Auffälligkeit der Handlung für sich allein in Betracht kommt, zeigt deutlich die Tatsache, daß Jesus sowohl nach den Synoptikern wie nach dem Johannes-Evangelium jedes Wunder abweist, sobald eine Wunderforderung daraus gemacht wird (Mt. 12_{39}; 16_{4}; Joh. 6_{30}). Alle Wunder waren der Menge noch nicht massiv genug; ein noch markanteres Zeichen zur Beglaubigung wird von Jesus verlangt. Ein derartiges Ansinnen weist Jesus rund ab. Man darf vermuten, daß die Speisung Joh. 6_{5-14} kein so markantes Wunder gewesen ist, wenn gleich hinterher die Forderung eines Zeichens auftreten konnte. Jedenfalls hat Jesus nicht die Meinung gehabt, daß ein auffallendes Wunder allein durch sein außerordentliches Auftreten überführende und Glauben weckende Kraft habe; sonst hätte er ein Beglaubigungszeichen von Gott erbeten. In dieselbe Richtung weist auch der Tadel: Joh. 4_{48} und 20_{29}: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" und: „Selig sind die nicht sehen und doch glauben".

Für den christlichen Glauben muß daher der Wunderbeweis fortfallen. D. h. ich kann nicht einem Menschen, der nicht innerhalb des Glaubens lebt, zuerst nachweisen: es gibt evidente Wunder, die dich zum Glauben bewegen können. Die katholische Theologie pflegt unter den äußeren Beweisen für die Wahrheiten des Christentums die Wunder zu nennen[2]. In Wahrheit aber entsteht erst da der Wunderglaube, wo ein Menschenherz von Gottes Offenbarung getroffen wird. Vorher können wohl auffallende Ereignisse für geschehen angesehen werden. Aber sie haben keine Bedeutung für den persönlichen Glauben. Oder sie werden bei moderner Stimmung entweder als nicht tatsächlich oder als nicht bedeutungsvoll betrachtet.

1. S. 18. 2. So z. B. das Vaticanum, De fide 3.

Dagegen kann ich in dem Sinne von einem „Wunderbeweis" reden: dem Menschen, der eine Gotteswirkung, d. h. ein Wunder erlebt, ist in und mit diesem Erleben die Gewißheit Gottes gegeben. Dann ist aber nicht die Tatsache, daß überhaupt etwas Auffallendes geschehen ist, das Beweisende, sondern die Art, wie Gott uns in derselben berührt hat.

III. Der Wunderglaube und Wunderbegriff in der Geschichte des Christentums.

Die biblischen Wunder werden erst seit Augustin als etwas Fremdartiges empfunden, das in der Gegenwart nicht mehr geschehe. Dagegen Männer wie Tertullian, Justin, Origenes berufen sich darauf, daß gleichartiges, wie es die biblischen Wunder berichten, auch zu ihrer Zeit vorkommen. Die Dämonenaustreibungen und die wunderbaren Heilungen, die noch in der Gegenwart vorkommen, werden hier genannt.

Die Art des Wirkens Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart ist nicht durch eine Kluft geschieden. Auf den Beweis für das Christentum durch die Wunder, in dem Sinne, daß das Auffällige des Wunders beweisende Kraft habe, wird im Ganzen verzichtet. Denn da man allgemein (bis ins 18. Jahrhundert) an dämonische Wunder glaubte, konnte das Auffallende eines Ereignisses nicht an und für sich beweisende Kraft haben. Tertullian beschreibt uns am anschaulichsten, was er dämonischen Wirkungen zutraut [1]: Dämonen sind substantiae spirituales, die im Moment überall sein können. Sie verderben die Seelen der Menschen, bringen Körpern Krankheit, führen Geistesstörungen herbei, sie verderben auch Obst und Feldfrüchte im Keim. Sie verführen die Menschen zum Götzendienst; ein Dämon steckte in Sokrates, Dämonen wirken Weissagungen wie die delphischen. Die Götter, denen die Heiden dienen, sind Dämonen; diese erfreuen sich an den ihnen dargebrachten Opfern; sie hören die Weissagungen Gottes aus den biblischen Schriften und gewinnen so Kenntnis der Zukunft; sie tun so, als ob sie diese Kenntnis von sich haben. Die Dämonen aber sind den Christen untertan. Denn wenn sie im Namen Christi beschworen werden, so fliehen sie.

Solange dämonische Wunder für möglich gehalten werden, kann ein „Wunderbeweis" keine Bedeutung haben. Origenes führt zwar den „Beweis des Geistes und der Kraft" aus den erfüllten Weissagungen und den Wundern, die Christus getan hat und die noch heute

1. Apologeticus 22—23.

er weiß, daß wunderbare Heilungskräfte in der Gemeinde von Korinth manchen Gemeindegliedern gegeben sind (1. Kor. 12_{28}f.). Röm. 15_{18} sagt Paulus, daß durch ihn Zeichen und Wunder geschehen sind in der Kraft des heiligen Geistes. Unter diesen Wundern werden auffallende Bekehrungen und außerordentliche Erweisungen der Geisteskraft Jesu in den heidenchristlichen Gemeinden zu verstehen sein wie das Zungenreden. Es wird von niemandem bestritten, daß derartige Ereignisse geschehen sind. Nur das bestreiten manche, daß diese Ereignisse in spezifischem Sinne „Wunder" zu nennen seien.

Eine weit verbreitete Ansicht meint, die Wunder seien eine besondere Gabe, die Gott der apostolischen Zeit verliehen habe. Damals seien Wunder notwendig gewesen; später dagegen seien sie entbehrlich geworden. Die Geschichte spricht durchaus nicht für diese Theorie. Origenes z. B. beruft sich darauf, daß solche Wunder, die Jesus getan hat, wie Austreibung von Dämonen, Heilung von Kranken noch zu seiner Zeit von solchen Menschen geschehen, die in den Fußtapfen Jesu wandeln: Auch heute noch treiben die Christen Teufel aus und vertreiben allerlei Krankheiten. Sie sehen künftige Dinge voraus, wenn es dem Logos gefällt, ihren Geist zu erleuchten (*κατὰ Κέλσου* I, 46, vgl. I, 2; 6; III, 24 ff.). Origenes ist also durchaus überzeugt von der Gleichartigkeit der Wunder der Gegenwart und der biblischen Wunder.

Wenn wir also unsere religiöse Sprache an der Bibel orientieren, so haben wir guten Grund, das Wort Wunder für alle markanten Ereignisse zu verwenden, an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt.

Darf man nun im Sinne des Alten oder des Neuen Testaments von einem „Wunderbeweis"[1] reden? Sicher nicht in dem Sinne, daß eine auffallende Tatsache allein durch ihre Singularität der überzeugende Beweis für das Wirken Gottes wäre. In und mit dem Außergewöhnlichen muß doch zugleich die besondere Art des Wirkens Gottes daraus hervorgehn.

Im Alten Testament werden an einigen Stellen die Wunder so gesteigert, daß sie auch Ungläubige durch die Art ihres Eintretens überführen sollen (so Ex. 4 und 7). Je massiver die Wunder dargestellt werden, um so eher können sie losgelöst von ihrer religiösen Bedeutung rein durch die Auffälligkeit des Ereignisses als bedeutungsvoll erscheinen.

1. Vgl. P. Wernle: Altchristliche Apologetik im Neuen Testament. Z.N.T.W. 1900. Derselbe: Die 3 Stufen der urchristlichen Apologetik in religionsgeschichtlichen Beleuchtung. Akten des 2. internationalen religionswissenschaftlichen Kongresses in Basel 1904.

Wir finden dagegen schon Deut. 13 1—6 die klare Erkenntnis ausgesprochen, daß ein noch so auffälliges Ereignis, auch wenn es als „Wunder" betrachtet werden muß, doch kein untrüglicher Beweis für das Wirken Gottes ist. Denn es wird dort für möglich gehalten, daß auch ein falscher Prophet Wunder tun könne. Das an und für sich Feststehende ist der Gehorsam gegen Jahwe. Dieser braucht keine äußeren beweisenden Stützen. Auch das Neue Testament weiß von Wundern zu berichten, die der Antichrist (ὁ ἄνομος) tun werde (2. Thess. 2 8f.), um viele zu verführen.

Das Wunder läßt sich also nie so isolieren, daß schon sein Eintreten durch seine Auffälligkeit den Beweis für eine Gottestat zu führen vermöchte.

Finden wir im Neuen Testament einen Wunderbeweis? Jesus selber weist Mt. 11 2—5 die Boten Johannis des Täufers auf seine Werke hin. Seine Werke sind Heilungen und Evangeliumspredigt. Die Wunder sind hier nicht isoliert, sie kommen im Zusammenhang seines ganzen Berufs als integrierende Bestandteile mit in Betracht. Nicht daß Jesus überhaupt Auffallendes tut, soll ihn als Gottgesandten legitimieren, sondern der Inhalt seines Tuns soll für ihn sprechen. Ebenso liegt es Mt. 12 28: In den Dämonenaustreibungen ist ein Beweis gegeben, daß das Reich Gottes da ist. Etwas stärker tritt beides Mk. 2 10f. auseinander: die Heilung des Gichtbrüchigen ist der Beweis, daß Jesus Macht hat, Sünde zu vergeben. — Im Johannes-Evangelium finden wir an einer Reihe von Stellen gleichfalls die Wunder als integrierendes Moment des gesamten Heilswirkens Jesu. Es fragt sich, ob unter den ἔργα wesentlich nur die Wunder oder sein ganzes Heilswirken zu verstehen ist. Daß die ἔργα jedenfalls die Wunder mitumfassen, ist sicher. Wenn Beth[1] meint, daß an Stellen wie Joh. 10 38; 14 11 die Wundertaten Jesu nicht in erster Linie gemeint sind, so dürfte sich das Gegenteil aus der Gegenüberstellung von Worten und Werken ergeben: „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, so glaubet mir nicht. Wenn ich sie aber tue, so glaubet meinen Werken, selbst wenn ihr mir nicht glaubt". Wozu hätte der Evangelist eine reiche Auswahl von Wundern erzählt, wenn diese ihm nicht in erster Linie zu den Werken Jesu gehört hätten, die ihm Gott aufgetragen hatte? Ebenso sagt Jesus (Joh. 14 11) zu seinen Jüngern: „Wenn ihr mir nicht glaubt, so glaubt es doch um der Werke willen" (nämlich, daß ich im Vater bin und der Vater in mir). So wird auch Joh. 2 11 als Wirkung des ersten Zeichens genannt: seine Jünger glaubten an

---

1. Die Wunder Jesu S. 19.

ihn. Ebenso heißt es 2 23: Viele glaubten an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die Jesus tat. Der Schluß von den Zeichen auf das Messiastum Jesu liegt 7 31 vor: „Von dem Volk glaubten viele an ihn und sprachen: Wenn der Messias kommt, wird er etwa mehr Zeichen tun, als dieser tut?“ Ebenso hat das Lazarus-Wunder nach 11 15 und 42 eine Bedeutung für den Glauben der Jünger und des Volks. Man wird nicht mit Beth[1] behaupten können, nach dem Johannes-Evangelium hätten die Wunder Jesu keine Glauben weckende Bedeutung; sie könnten nur vorhandenen Glauben stärken. Nur darin hat Beth Recht: Jesu Wunder haben nicht allein durch ihre Auffälligkeit Glauben wirkende Kraft. Es kommt stets mit in Betracht die Persönlichkeit, die in ihnen wirkt, die gesamte Art, in der Christus handelt und Gott offenbart.

Daß nicht die Auffälligkeit der Handlung für sich allein in Betracht kommt, zeigt deutlich die Tatsache, daß Jesus sowohl nach den Synoptikern wie nach dem Johannes-Evangelium jedes Wunder abweist, sobald eine Wunderforderung daraus gemacht wird (Mt. 12 39; 16 4; Joh. 6 30). Alle Wunder waren der Menge noch nicht massiv genug; ein noch markanteres Zeichen zur Beglaubigung wird von Jesus verlangt. Ein derartiges Ansinnen weist Jesus rund ab. Man darf vermuten, daß die Speisung Joh. 6 5—14 kein so markantes Wunder gewesen ist, wenn gleich hinterher die Forderung eines Zeichens auftreten konnte. Jedenfalls hat Jesus nicht die Meinung gehabt, daß ein auffallendes Wunder allein durch sein außerordentliches Auftreten überführende und Glauben weckende Kraft habe; sonst hätte er ein Beglaubigungszeichen von Gott erbeten. In dieselbe Richtung weist auch der Tadel: Joh. 4 48 und 20 29: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht“ und: „Selig sind die nicht sehen und doch glauben“.

Für den christlichen Glauben muß daher der Wunderbeweis fortfallen. D. h. ich kann nicht einem Menschen, der nicht innerhalb des Glaubens lebt, *zuerst* nachweisen: es gibt evidente Wunder, die dich zum Glauben bewegen können. Die katholische Theologie pflegt unter den äußeren Beweisen für die Wahrheiten des Christentums die Wunder zu nennen[2]. In Wahrheit aber entsteht erst da der Wunderglaube, wo ein Menschenherz von Gottes Offenbarung getroffen wird. Vorher können wohl auffallende Ereignisse für geschehen angesehen werden. Aber sie haben keine Bedeutung für den persönlichen Glauben. Oder sie werden bei moderner Stimmung entweder als nicht tatsächlich oder als nicht bedeutungsvoll betrachtet.

1. S. 18. 2. So z. B. das Vaticanum, De fide 3.

Dagegen kann ich in dem Sinne von einem „Wunderbeweis“ reden: dem Menschen, der eine Gotteswirkung, d. h. ein Wunder erlebt, ist in und mit diesem Erleben die Gewißheit Gottes gegeben. Dann ist aber nicht die Tatsache, daß überhaupt etwas Auffallendes geschehen ist, das Beweisende, sondern die Art, wie Gott uns in derselben berührt hat.

III. Der Wunderglaube und Wunderbegriff in der Geschichte des Christentums.

Die biblischen Wunder werden erst seit Augustin als etwas Fremdartiges empfunden, das in der Gegenwart nicht mehr geschehe. Dagegen Männer wie Tertullian, Justin, Origenes berufen sich darauf, daß gleichartiges, wie es die biblischen Wunder berichten, auch zu ihrer Zeit vorkommen. Die Dämonenaustreibungen und die wunderbaren Heilungen, die noch in der Gegenwart vorkommen, werden hier genannt.

Die Art des Wirkens Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart ist nicht durch eine Kluft geschieden. Auf den Beweis für das Christentum durch die Wunder, in dem Sinne, daß das Auffällige des Wunders beweisende Kraft habe, wird im Ganzen verzichtet. Denn da man allgemein (bis ins 18. Jahrhundert) an dämonische Wunder glaubte, konnte das Auffallende eines Ereignisses nicht an und für sich beweisende Kraft haben. Tertullian beschreibt uns am anschaulichsten, was er dämonischen Wirkungen zutraut[1]: Dämonen sind substantiae spirituales, die im Moment überall sein können. Sie verderben die Seelen der Menschen, bringen Körpern Krankheit, führen Geistesstörungen herbei, sie verderben auch Obst und Feldfrüchte im Keim. Sie verführen die Menschen zum Götzendienst; ein Dämon steckte in Sokrates, Dämonen wirken Weissagungen wie die delphischen. Die Götter, denen die Heiden dienen, sind Dämonen; diese erfreuen sich an den ihnen dargebrachten Opfern; sie hören die Weissagungen Gottes aus den biblischen Schriften und gewinnen so Kenntnis der Zukunft; sie tun so, als ob sie diese Kenntnis von sich haben. Die Dämonen aber sind den Christen untertan. Denn wenn sie im Namen Christi beschworen werden, so fliehen sie.

Solange dämonische Wunder für möglich gehalten werden, kann ein „Wunderbeweis“ keine Bedeutung haben. Origenes führt zwar den „Beweis des Geistes und der Kraft“ aus den erfüllten Weissagungen und den Wundern, die Christus getan hat und die noch heute

---

1. Apologeticus 22—23.

die Christen in seinem Namen tun[1]. Er selbst habe viele gesehen, die befreit sind von χαλεπῶν συμπτωμάτων καὶ ἐκστάσεων καὶ μανιῶν καὶ ἄλλων μυρίων, ἅπερ οὔτ’ ἄνθρωποι οὔτε δαίμονες ἐθεράπευσαν[2]. Doch will er nicht bestreiten, wenn Heiden auf Wunder hinweisen, die Asklepios getan haben solle, daß es einen Dämon mit Namen Asklepios gebe, der Heilkraft habe. Hier macht er das bemerkenswerte Zugeständnis: die Gabe des Wundertuns wie der Weissagung sei an und für sich etwas sittlich Indifferentes; diese Gaben seien an und für sich nicht untrügliche Zeichen der Gottheit. Er verlangt den Nachweis, daß die Menschen, welche durch Asklepios geheilt seien, auch sittlich tugendhaft geworden sind. Hierin liege der Unterschied der Wunder Jesu von den heidnischen klar zu Tage[2]. Origenes glaubt nicht alle Wunder, die heidnische Schriftsteller berichten, z. B. nicht alle Asklepios-Wunder[3], nicht alle Wunder, die Pindar und Herodot von Aristeas[4] berichten. Er leugnet auch nicht alle heidnischen Wunder, aber er legt stets den Maßstab an, ob die Wunder das Menschengeschlecht gebessert haben[5], und ob das Leben der Wundertäter auch sittlich rein gewesen ist. Dies verneint er von Antinous, dem Liebling Hadrians, in dessen Stadt Antinopolis nach seinem Tode Wunder geschehen sein sollen. Er meint zudem, sie seien auf Gaukelwerke der Ägypter zurückzuführen. Wie ganz anders leuchtet dagegen die sittliche Hoheit Jesu in seinen Wundertaten! Somit gewinnt der Wunderbeweis, der scheinbar zuerst isolierte Bedeutung hatte, doch letztlich nur im Zusammenhang mit der gesamten Wirksamkeit Jesu seine Kraft. Auch ist Origenes überzeugt, daß die Heiden vielen wunderbaren Heilungen im Namen Jesu, die er aus der Gegenwart aufzählen könnte, doch den Glauben versagen würden! Somit bricht auch bei ihm die Erkenntnis durch, die Wunder haben keine isolierte Beweiskraft.

Wir finden weder in der biblischen Literatur noch in den Schriften der apostolischen Väter und Apologeten wie auch älteren Kirchenväter einen Versuch, den Begriff des Wunders wissenschaftlich zu definieren und mit dem Begriff Natur und Naturordnung auseinanderzusetzen. Die prinzipielle Auseinandersetzung tritt erst dann ein, als die biblischen Wunder als etwas Fremdartiges empfunden wurden, das man rechtfertigen zu müssen meint. Augustinus bemüht sich als erster um das Problem, einen Wunderbegriff zu gewinnen. Er hat auch in diesem Punkt die gesamte katholische, teilweise auch protestantische Theologie und Philosophie bestimmt. Noch bei Leibniz, ja auch bei Schleier-

---

1. *Κατὰ Κέλσου* I, 2; 46.
2. III, 25; cf. 36. 3. III, 24. 4. III, 26. 5. III, 26.

macher finden wir Nachwirkungen Augustins, ebenso bei heutigen Theologen.

Er formuliert die Frage so: Geschehen etwa die Wunder gegen die Natur? Er antwortet: Nein; sie geschehen nur gegen die uns bekannte Natur, aber nicht gegen die Natur selbst, denn was gegen die Natur und was der Natur gemäß ist, können wir Menschen nicht wissen[1]. *Augustin definition.*

Schon Augustin hat somit die in dem Naturbegriff liegende Schwierigkeit erkannt. Die Natur ist unübersehbar für uns. Wir können nicht ermessen, was für verborgene Möglichkeiten sie enthält. Ob also etwas der Natur gemäß ist oder ihr widerspricht, wird sich im einzelnen Falle nicht immer ausmachen lassen, weil nur der kleinste Teil der Natur für uns bekannt ist. Augustin stellt ebensowenig wie die biblischen Schriftsteller den Naturbegriff in Gegensatz zu dem Gottesgedanken. Die Natur ist keine Gott gegenüberstehende, abgeschlossene Größe, sondern er versteht unter Natur den Inbegriff dessen, was aus Gottes Willensverfügungen folgt.

An Augustins Ausführungen über das Wunder ist das Wertvolle die Erkenntnis, daß das, was wir natürlich und übernatürlich nennen, nur eine subjektive Unterscheidung ist; für Gott ist das, was wir natürliches Geschehen und wunderbares Geschehen nennen, in gleicher Weise natürlich. Wenn man für das Kennzeichen der Wunder angibt: Es läßt sich keine natürliche Ursache für sie angeben, so fügt Augustin hinzu[2]: Auch für die gewohnten Dinge in der Natur läßt sich kein Grund angeben, warum sie gerade so sind, wie sie sind. Augustin nennt als Beispiel: warum die Feigen so kleine Samenkörner haben[3], dafür können wir keinen Grund angeben.

Von dieser richtigen Erkenntnis aus will Augustin nun alle biblischen Wunder als „nicht gegen die Natur“ gehend rechtfertigen. Augustin hielt wie sämtliche Menschen bis ins 17. und 18. Jahrhundert hin alle biblischen Wunder in Bausch und Bogen für genau so geschehen wie sie berichtet waren[4]. Er stellt die unmögliche Behauptung

1. De civ. Dei XXI, 8: Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse: sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit, non contra naturam sed contra quam est nota natura. Ebenso De utilitate credendi 16; Contra Faustum Manichaeum 26$_{3}$; 29$_{2}$: quae quidem contra naturam plerumque appellantur, non quod naturae adversentur, sed quod naturae modum, qui nobis est usitatus, excedant.

2. Contra Faustum Manich. 26$_{3}$. 3. Sermo 247; cf De civ. Dei 21$_{5}$.

4. De civ. Dei 21$_{6}$; 10$_{18}$.

auf, alle in der Bibel berichteten Wunder seien nicht gegen die Natur sondern nur gegen den gewohnten Lauf der Natur. Auch die Geburt Jesu von der Jungfrau utero clauso, ebenso das Gehen des Auferstandenen durch geschlossene Türen gehe nicht gegen die Natur[1]. Wenn man sagt, daß sich hierfür kein Grund angeben lasse, so antwortet Augustin, auch für die gewohnten Dinge der Natur lasse sich kein Grund angeben.

Auch bei Augustin findet sich die auch noch von einigen heutigen Theologen hervorgeholte Theorie von dem beschleunigten Naturprozeß[2], der dazu dienen soll, das Wunder auf der Hochzeit zu Kana zu erklären; ja auch das Wunder, das bei Augustin und besonders in der Scholastik geradezu zum Musterbeispiel für die Wunderdialektik wurde, die Verwandlung des Stabes in eine Schlange (Ex. 7), wurde von Augustin nur als ein beschleunigter Naturprozeß verstanden. (Die Voraussetzung herrschte nämlich, in faulem Holz könnten ganz „natürlich Schlangen entstehen“[3]. Bei dem Wunder gehe ein sonst allmählich verlaufender Naturprozeß momentan vor sich.)

Dieselbe fruchtlose Aufgabe stellt sich ein andrer unbekannter Augustinus des 7. Jahrhunderts in einer Schrift: De mirabilibus Sanctae Scripturae[4]. Er will bei sämtlichen biblischen Wundern zeigen, daß sie nicht contra naturam, sondern nur gegen den gewohnten Lauf der Natur geschehen.

Eine besondere Erörterung erfahren bei Augustin die teuflischen und magischen Wunder, die im Mittelalter, von den protestantischen Theologen bis ins 18. Jahrhundert behandelt wurden und erst im Laufe des 19. mehr und mehr aus der Diskussion geschwunden sind. Auch Dämonen können nach Augustin Wunder tun, aber sie können nur von Gott geschaffene Naturkräfte benutzen, nicht neue Kräfte hervorrufen[5]. Diese Gedanken sind dann gleichfalls ein Erbgut der scholastischen und altprotestantischen Theologie geworden. Besonders hat auch hier die als Tatsache betrachtete Erzählung die Erklärung der Theologen herausgefordert, daß die ägyptischen Magier ihre Stäbe in Schlangen angeblich verwandelt haben. Auch dies hielt z. B. Albertus Magnus und seine Nachfolger für kein miraculum, sondern nur ein mirabile[5].

Wie sehr diese „teuflischen Wunder“ die Theologie beschäftigt

---

1. Sermo 247. 2. De genesi ad lit. VI, 13.

3. Vgl. auch Albertus Magnus, Summa theol. II, 8 30. 2.

4. Seine Schriften sind unter die Werke des berühmten Kirchenvaters geraten. Vgl. Migne, Patrologie, Augustinus Bd. III, S. 2149 ff.

5. Summa theol. II, 8 30.

haben, ergibt sich aus der Ausführlichkeit, in der sie bis ins 17. und 18. Jahrhundert behandelt werden, und aus den furchtbaren praktischen Konsequenzen, die der Hexenglaube vom 14.—18. Jahrhundert daraus gezogen hat.

Calvin z. B. spricht seinen Glauben aus, daß es „böse Verhexung" gebe. Doch will er bei den Stäben der ägyptischen Magier lieber annehmen, „daß diese Betrüger mehr mit den Augen ihrer Beschauer ihr Spiel trieben, als daß sie wirklich etwas leisteten" [1].

Augustinus führt nun weiter aus: Gott hat in die Dinge semina occulta hineingelegt [2]. Diese enthalten verborgene Möglichkeiten der Dinge. Aber zugleich hat Gott verborgene Ursachen, die er den geschaffenen Dingen nicht eingefügt, sondern in seinem Willen bewahrt hat [3]. Wenn diese in Kraft treten, wirken sie nicht gegen die der Welt eingefügten Ordnungen, denn Gott kann sich selbst nicht widersprechen; ob nun die einzelnen Ereignisse aus den in der Welt liegenden semina occulta oder aus den in Gott verborgenen Gründen abgeleitet werden müssen, darüber kann man im einzelnen Falle zweifelhaft sein. Er führt die biblischen Wunder auf die in der Welt liegenden semina zurück, so daß sie mit Notwendigkeit zu ihrer Zeit ans Licht treten mußten. Er leitet aber das Werk der Vorsehung, durch welches Gott die Welt lenkt [4], aus den in Gott verborgenen Ursachen ab, ebenso das Mysterium der Gnade, durch welche Sünder gerettet werden. Ein Beispiel, das Augustin braucht, verdeutlicht die Sache [5]. In dem jugendlichen Körper steckt die Ursache für den alternden Körper. Aber sicher steckt nur die Möglichkeit dafür, daß der Mensch alt wird, in dem jugendlichen Körper. Die Notwendigkeit dafür, daß er alt wird, steckt vielleicht in den in der Welt vorhandenen Ursachen, vielleicht aber liegt sie in Gott. Z. B. Hiskia (vgl. Jes. 38 1 ff.) sollte nach inferioribus

---

1. Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Von R. Schwarz I, S. 49.

2. De genesi ad literam VI, 14: Causales illae rationes, quas mundo indidit; cf. VI, 15—17.

3. VI, 18: Si non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua voluntate servavit, non sunt quidem illae, quas in sua voluntate servavit, ex istarum quas creavit necessitate pendentes: non tamen possunt esse contrariae, quas in sua voluntate servavit illis, quas sua voluntate instituit; quia Dei voluntas non potest sibi esse contraria. Cf. De trin. III, 8.

4. De genesi ad literam IX, 18. Habet Deus in se ipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas, ut voluit, condidit.

5. De genesi ad lit. VI, 16—17.

causis sterben. Aber nach Ursachen, die Gott in seinem Willen und seiner Vorhersicht verborgen hatte, sollte er erst später sterben. Denn Gott sah sein Gebet voraus, und hatte beschlossen, es zu erhören.

Augustin unterscheidet somit zwei Klassen von Ereignissen: solche, die aus den in der Welt angelegten Ursachen hervorgehen und solche, die aus in Gott verborgenen Gründen herzuleiten sind. Auch die ersteren sind auf Gott zurückzuführen, sofern Gott der Schöpfer der Welt ist. Sicherlich ist das lebendige Walten Gottes, seine Immanenz wie Transcendenz in diesen geistreichen Unterscheidungen zum Ausdruck gewonnen. Denn wenn alle Ereignisse aus den der Welt eingefügten Samen hervorgehen würden, würde eine deistische Folgerung entstehen: Die Welt wäre wie ein von Gott gepflanzter Organismus, der nun nach eigenen Kräften sich entfaltet, oder wie ein kunstvoller Automat, der alle künftigen Ereignisse schon präformiert in sich enthält. Darum nimmt Augustin außer den in der Welt liegenden Keimen noch andere, nicht in der Welt, sondern in Gott verborgene Ursachen an.

Trotzdem ist diese Unterscheidung von zweierlei Werken Gottes zwar kunstvoll verstandesmäßig, aber gänzlich fruchtlos. Wir können nicht beides auseinander halten. Wir werden vielmehr bei allem Tun der göttlichen Allmacht zwei Seiten vereinigen: Er ist sowohl immanent als transcendent. Gott bringt sein transcendentes Wesen in den der Welt immanenter Handlungen zum Ausdruck. Augustins Unterscheidung hat bereits den Fehler angebahnt, der von der Scholastik an bis zu der modernen Theologie z. B. bei Biedermann sich findet. Die Begriffe, mit denen der Verstand die immanente Ordnung der Welt zu deuten sucht, werden als die Mittelglieder der Regierung Gottes zwischen Gott und Welt eingeschoben.

Dann wird entweder geurteilt: außer dieser gewöhnlichen Ordnung hat Gott noch außergewöhnliche „übernatürliche" Werke sich vorbehalten. (So die mittelalterliche Scholastik und die protestantische Orthodoxie.) Oder es wird zu beweisen gesucht: die gewöhnliche Weltordnung ist so vollkommen und ausreichend, daß es keiner Extra-Werke, keiner eigentlichen „Wunder" bedurfte, damit Gott seinen Willen zur Durchführung brachte. Beide Lösungen sind falsch. Denn alle Begriffe von Gesetz und Causalität, zumal wenn sie von den Begriffen der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung hergenommen werden, sind nicht geeignet, die besondere Art des göttlichen Wirkens zu beschreiben.

Auf Augustins Ausführungen gehen die Versuche der Scholastiker zurück, durch Distinktionen bis ins einzelne hinein das Verhältnis von Wunder und Natur sowie die einzelnen Arten der Wunder darzulegen.

Albertus Magnus[1] hat sich Mühe gegeben, durch scharfsinnige Untersuchungen die verschiedenen Arten der Wunder und ihr Verhältnis zum Naturbegriff darzulegen. Er unterscheidet bereits mirabilia und miracula. Mirabilia seien Ereignisse, die nicht prinzipiell über die Fähigkeit der Natur hinausgehen, auch wenn die Naturkräfte in außergewöhnlicher Weise verwendet werden. Miracula dagegen sind Ereignisse, die die Natur auf keine Weise hervorbringen kann. Dämonen und Magier können nach ihm wohl mirabilia tun, Gott allein aber kann miracula schaffen. Der Satz Augustins wird zwar wiederholt, daß die Wunder nicht contra naturam gehen. Aber dieser Satz gilt nur, sofern man unter Natur diejenige Natur versteht, welche Gott gemäß ewiger Bestimmung den Dingen gegeben hat; aber sofern man unter Natur den gewohnten Lauf der Dinge versteht, geschehen Wunder teils contra teils supra teils praeter naturam.

Von Albertus Magnus ist Thomas von Aquino[2] am stärksten beeinflußt. Auch er teilt die Handlungen Gottes in zwei Klassen ein: in solche, die der gewöhnlichen Ordnung der Dinge entsprechen, und in solche, die praeter ordinem naturae erfolgen. Dieser Wunderbegriff ist dann von der lutherischen wie von der reformierten Theologie aufgenommen und hat so Jahrhunderte lang das Denken beherrscht. Die aristotelische Philosophie bildet hier die Grundlage der Theologie. Gott ist hiernach das primum agens, das in allen Dingen wirkt. Gott wirkt einerseits in dem natürlichen Lauf der Dinge, indem er als causa prima auf die causae secundae einwirkt und entsprechend der ihnen gegebenen Ordnung das einzelne Geschehen bewirkt. Die Natur wird wie bei Aristoteles als ein abgestuftes Ganzes betrachtet. Es werden höhere, umfassendere und niedere, von den höheren abhängige Daseinskreise unterschieden. Die oberste Ursache wirkt durch Vermittlung der causae secundae hindurch und ist so in allem Weltgeschehen wirksam.

Von diesem gewöhnlichen Wirken Gottes wurde das außergewöhnliche Wirken unterschieden. Dies tritt ein, wenn Gott ohne Vermittlung der causae secundae und der genannten Ordnung der Natur unmittelbar eine Wirkung hervorbringt. Ja Thomas unterscheidet die Wunder dem Grade nach, in je stärkerem Maße die Naturordnung überschritten wird. Er unterscheidet hierbei wie Albertus subjektive Wunder, die über die uns bekannte Naturordnung hinausgehen, und objektive Wunder, die über die gesamte Naturordnung objektiv hinausgehen. Auch Engel und Dämonen können nach Thomas Wunder tun, aber dies sind nach

1. Summa theol. II. 8_{30-31}.
2. Summa theol. 105_{5-8}, 110_{4}, Summa contra gentiles III, 99—101.

ihm nicht eigentliche Wunder; denn Engel und Dämonen können wohl vorhandene Kräfte in der Natur in außergewöhnlicher Weise verwenden, aber sie können nichts eigentlich Neues schaffen. Daher kann im vollsten Sinne nur Gott Wunder tun.

Dieser Wunderbegriff von Thomas hat überaus stark gewirkt. Er wird, oft unter ausdrücklicher Zitation von Thomas gebilligt, z. B. von Musäus[1]. Ebenso sind z. B. die Wunderbegriffe von Joh. Wigand[2], Alstedt[3], Joh. Gerhard[4] u. a. Noch schärfer ist die Definition von Buddeus[5]. Er stellt die Wunder in noch entschiedeneren Gegensatz zum Begriff der Natur: »Per miracula enim ordo naturae tollitur.« Wunder sind Taten Gottes, »quibus naturae leges revera suspenduntur.»

Ganz andersartig sind die Ausführungen Luthers über die Wunder. In einer Himmelfahrtspredigt über den Schluß des Marcus-Evangeliums[6] sagt er: die äußeren Wunder, von denen die Verheißung Christi spricht, sind eitel geringe und fast kindische Wunderzeichen gegenüber den rechten hohen Wundern, die Christus ohne Unterlaß in der Christenheit tut; daß er nämlich durch sein Wort Glauben wirkt und das Reich des Teufels zerstört. Das sind die großen Mirakel, daß des Teufels, des Todes und der Sünde Schrecken in uns überwunden werden. Das wahre Wunder ist der Glaube[7].

So bricht bei Luther die unmittelbare religiöse Sprache durch. Es fehlen alle Versuche, logisch die Wunder zu definieren und zu präzisieren. Auch noch in Melanchthons Loci und Calvins Institutio religionis christianae fehlen die fruchtlosen Definitionen der Scholastik. Erst ihre Nachfolger nahmen die scholastischen Begriffe wieder auf.

„So glauben wir nun, daß alle Worte und Werke Christi eitel Wunder sind. Daher Jesajas 9 6 seinen Namen heißt Wunderbar. Wir lassen aber den Evangelien und Aposteln die Freiheit, welches sie wollen, Wunderwerk zu nennen[8]."

Von der Bedeutung der äußeren sinnlichen Wunder hält Luther nicht viel. Für die Heiden und Ungläubigen müsse es wohl äußerliche Zeichen geben, die man mit Augen sehen und mit Händen greifen möchte. Aber die Christen müssen viel höhere himmlische Zeichen haben, das Wort Gottes und seine Wirkungen. Daher sei es kein Wunder,

1. Introd. in theol. Jena 1678, S. 391 ff.
2. Syntagma seu corp. doctr. Basel 1566.
3. Theol. scholastica Hanau 1618, S. 318.
4. Loci theologici IV 85. 5. Inst. theol. dogm. II, 1 28.
6. In der Kirchenpostille. Erlanger Ausgabe 12, S. 218 ff., vgl. S. 182 ff.; Weimarer Ausgabe Bd. 10, 3. S. 144—147.
7. Erl. Ausg. 16 190. 8. Werke Braunschw. Ausg. IV. 404.

daß die äußerlichen Zeichen aufgehört haben. Es ist mit diesen so, wie wenn man Kindern Äpfel und Birnen zuwirft. Die inneren Wunder, die Christus tut, indem er die Sünde in einem Menschen überwindet, soll die gottlose Welt nicht sehen. Diese fordert andere Wunder und erhält sie doch nicht[1]. Die Jünger haben die Zeichen nicht allenthalben geübt, aber sie haben Gottes Wort überall gepredigt. Wenn es aber die Not erfordere, so müßten die Jünger auch die Zeichen heute wieder tun. Ohne obliegende Not aber solle niemand sich unterstehen, Wunderzeichen zu tun[2].

Auch darin kehrt Luther zu den schlichten biblischen Gedanken zurück, daß er die Schöpfung für ein großes Wunder erklärt, das wir nicht verstehen können. Gott hat Wunder getan, tut sie heute noch und wird sie weiter tun, aber die Menschen achten diese Wunder nicht[3].

Wohl finden sich hin und her die Gedanken: Gott hat einst die Lehre mit Wundern bekräftigt[4]. Diese Bestätigung durch biblische Mirakel sei aber nicht ewig und allgemein. Zugleich jedoch ist sich Luther klar, daß diese Bestätigung nie beweisend sein kann. „Das Evangelium fehlt und lügt nicht; aber Wunder trügen sehr, wie Paulus verkündet hat (2. Thess. 2 9), daß der Endchrist soll mit falschen Wunderzeichen umgehen, daß er auch die Auserwählten verführen mag (Matth. 24 24). Wie auch 5. Mose 13 5 Moses schreibt von Zeichen, daß man schlechthin keinem Zeichen glauben soll, wo es wider Gottes Wort will fahren. Denn die Zeichen sollen dem Wort dienen und folgen und nicht die Zeichen das Wort führen[5].“ Teuflische Wunder hält auch Luther mit seiner ganzen Zeit für tatsächlich geschehen. Auch er ist der Meinung, daß Menschen einen Vertrag mit dem Teufel schließen können[6].

Von Calvin führe ich nur folgende Worte an: „Den Leuten, die der Teufel in seinem unglücklichen Dienst zur Verführung des armen, geringen Volks mißbraucht, gaukelt er selbst allerlei vor, daß sie blindlings auf alles stürzen, was er sie tun heißt. So kanns geschehen, daß sie, von wilder Wut aufgestachelt, nicht nur Kinder, sondern auch andrer Leute Vieh verhexen, indem der Teufel, der in ihnen die Lust entzündet hat, ihnen auch die Kräfte gibt. Um solchen Zauberfrevel festzustellen, kommts darauf nicht an, ob sie selbst fremde Gestalt angenommen haben oder ob sie nur unter allerlei Blendwerk verborgen

1. Erlanger Ausg. 12 218 ff. 2. 12 182 ff. 3. Erlanger Ausg. 63 302 ff.
4. Erlanger Ausg. 16 190.
5. Wider den neuen Abgott zu Meißen. Braunschw. Ausg. 4 71.
6. Erlanger Ausg. 12 184.

sich scheinbar verwandelt haben; es ist mehr als genug, wenn sie sich dem Satan zur Ausführung seiner Frevel freiwillig hingegeben haben. Das aber soll dem Satan genommen werden, daß einer glaube, er könne wirklich etwas schaffen, da nur ein Schöpfer aller Dinge ist. Die Wunder, die der Teufel tut, dürfen nur als wesenlose Gespensterdinge angesehen werden. Wenn schon oft sie so wunderbar sind, daß sie alle Wahrscheinlichkeit übertreffen, so müssen wir doch das bedenken, daß es dem Vater der Finsternis nicht schwer fällt, auf diese Weise blöde Augen zu blenden oder besser, mit Blinden sein Spiel zu treiben[1]." Doch fügt Calvin hinzu: Nur die Menschen, die sich freiwillig vom Teufel bestricken lassen, unterliegen seiner Gewalt. Gottes Wort aber habe viel höhere Kraft als alles teuflische Blendwerk. Darum haben es die Frommen nicht mit dem Teufel, sondern mit Gottes Vorsehung zu tun.

Bei Calvin finden wir so wenig wie bei Luther und Melanchthon einen besonderen Wunderbegriff aufgestellt. Das Wunder war noch kein Problem geworden. Was ein Wunder sei, ergab sich aus dem religiösen Empfinden von selbst. Die biblischen Wunder waren noch nicht von der historischen Kritik angefochten; sie wurden ohne weiteres, wie sie dastanden, für tatsächlich angesehn.

Bedeutsame Wandlungen und Verschiebungen treten in dem Wunderglauben seit dem 17. Jahrhundert auf. Diese lassen sich nachweisen zuerst in der Auffassung dessen, was in der Gegenwart für möglich angesehen wird; allmählich richtet sich von da aus die Kritik der Geschichtswissenschaft gegen viele Wunder der Vergangenheit. Die Gleichartigkeit des Geschehens in Vergangenheit und Gegenwart wird deutlich. Schon vorher tritt infolge der neuen Naturwissenschaft ein veränderter Naturbegriff auf und führt zu Wandlungen oder Bestreitungen des Wunderbegriffs.

So ist das „Wunder", das bis dahin unbestritten in Vergangenheit und Gegenwart als möglich galt, vielmehr zum schwersten Problem geworden. In der Wunderbestreitung liegen sehr viel richtige Momente, die nie wieder rückgängig zu machen sind, nämlich die zweifellose Erkenntnis, daß weder Natur- und Geschichtswissenschaft mit dem Wunder rechnen dürfen. Zuerst schloß die Naturwissenschaft die gegenwärtigen Wunder aus ihrem Gebiet aus, sie ließ aber für den Anfang des Weltprozesses das Wunder zu, daß Gott den „Anstoß" zu den Bewegungsprozessen in der Welt gegeben habe[2]. Aber allmählich verschwand das

1. Calvins Lebenswerk in Briefen, von R. Schwarz, 1909, I, S. 49f.; vgl. Institutio religionis christianae I, 14 13—19.

2) So z. B. noch Kant in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", 1755.

Rechnen mit diesem Anfangswunder vollständig, und mit vollem Recht. Denn es ist eine Überschreitung der Grenzen der Naturwissenschaft, wenn sie mit dem Gottesbegriff positiv oder negativ rechnet. Oft aber entstand aus dieser zweifellos richtigen Erkenntnis unmerklich der Fehler, daß die Begriffsbildung der Naturwissenschaft der Weltanschauung überhaupt zu Grunde gelegt wird. Es wird dann dekretiert: Es gibt keine Wunder, denn die Naturwissenschaft kann nicht mit Wundern rechnen. Wo dies Urteil ausgesprochen wird, werden naturwissenschaftliche Gesetzesbegriffe in den Gottesbegriff hineingedeutet. Was die Naturwissenschaft konstatieren kann, wird zum Inbegriff des Tatsächlichen, ja für Gott Möglichen gemacht.

Ebenso ist es seit der Wunderkritik Humes[1] deutlich geworden: die Geschichtswissenschaft kann nicht mit Wundern rechnen; sie kann nicht zugeben, daß es Ereignisse gibt, die der Analogie aller sonstigen Erfahrung entzogen sind. In diesem Sinne muß sie Wunder leugnen. Alle Verteidigung der Wunder ist verfehlt, sofern sie Naturwissenschaft und Geschichte zur Anerkennung des Wunders zwingen will. Trotzdem ist die oft gehörte Folgerung falsch: Also gebt das Wunder preis; entfernt den Wunderbegriff; er ist der höchste Anstoß für den modernen Menschen. Verkündigt ein wunderfreies Christentum. Dann werdet ihr Erfolg haben. Mit dieser Beschneidung des Christentums würde man ihm das Herz herausschneiden; eine rational-verständliche, aber platte Religion wäre die Folge.

Aus diesem Konflikt befreit uns erst die von Schleiermacher erkannte Besonderheit der religiösen Erfahrung. Das Wunder liegt in der religiösen Deutung der Ereignisse sub specie aeternitatis: das transzendente Wesen Gottes wirkt im Einzelgeschehen. Wenn diese „Deutung“ nicht Schein, sondern objektive Realität ist, sind wir zu einer Begriffsbildung genötigt, die erkenntnismäßig das Wirken der Transzendenten im Sinnlich-sichtbaren zum Ausdruck bringt. Hierfür läßt sich kein anderer Begriff als der des Wunders finden.

Was die gegenwärtigen Wunder betrifft, so wurde zuerst infolge der Greuel der Hexenprozesse die Tatsächlichkeit der Bündnisse der Menschen mit dem Teufel bestritten durch Spee[2], Thomasius[3] und Becker[4]. Trotz anfänglicher Anfeindungen drang diese Kritik des Hexenglaubens in wenigen Jahrzehnten durch. Die Folge war, daß Semler[5]

1. Untersuchung über den menschlichen Verstand, 1748.
2. Cautio criminalis, s. de processibus contra sagas 1681.
3. Dissertatio de crimine magiae 1761.
4. Die bezauberte Welt 1690.
5. Dissertatio de Daimoniacis, quorum in Evangeliis fit mentio, Halle

die Besessenen des Neuen Testaments für Irrsinnige erklärte. Anfangs wurde Semler heftig bekämpft. Aber allmählich wurde die Analogie heutiger Geisteskrankheiten mit den in dem Neuen Testament erzählten Begebenheiten so deutlich, daß sie allgemein durchschlagend wirkte.

Schon vorher hatte Spinoza [1] mit vollem Recht gegen den gewöhnlichen Wunderbegriff der Scholastik eingewendet: nach ihm sind die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge zwei von einander getrennte Mächte. Entweder wirkt hiernach Gott, oder die Natur wirkt. Ebenso hat er auch darin recht, daß nichts in der Natur geschieht, was mit den Naturgesetzen in Widerspruch steht. Nach ihm hat das Wort Wunder nur in Bezug auf die menschliche Einsicht einen Sinn und bezeichnet nichts anderes als ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht durch das Beispiel eines anderen bekannten Dinges erklären können, oder daß wenigstens der es nicht kann, der es als Wunder beschreibt oder erzählt.

Aber es liegt der Fehler bei ihm vor, daß er in seinem Begriffsrealismus die Naturgesetze nicht für Durchblicke durch die Natur unter bestimmten Gesichtspunkten ansah, sondern als objektive Mächte, die die ganze Fülle des Geschehens in sich zusammenzufassen geeignet seien. Infolgedessen identifiziert er die Ordnung der Natur und den Willen Gottes oder die Vorsehung Gottes [2]. Die Folge davon ist: die besondere Art und die Zwecke des Waltens Gottes kommen nicht zur Geltung. Gottes Walten bekommt etwas Unpersönliches, Naturartiges, weil logische Kategorien, die von dem Gebiet der äußeren Natur hergenommen sind, das Walten Gottes in der Welt erschöpfend ausdrücken sollen. Die in der äußeren Natur herrschende Notwendigkeit wird zur Wesensbestimmung Gottes. Die „Notwendigkeit der göttlichen Natur“ [3] ist die auf Gott zurückgetragene Notwendigkeit in der äußeren Welt. Die Folge hiervon ist: Gott wirkt in gleich unpersönlicher Weise Gutes und Böses, Schönes und Häßliches [4]. Alles folgt aus dem ewigen Ratschluß Gottes „mit derselben Notwendigkeit, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind“ [5]. Daher ist der Vorsehungsglaube, zu dem Spinoza's Ethik hinführt, stoisch, nicht christ-

---

1760. — Untersuchung der dämonischen Leute 1762. — Vorrede und Anhang zu dem Versuch einer biblischen Dämonologie, 1776.

1. Theol. polit. Tractat, Kap. 6.

2. Theol. polit. Tractat, Kap. 3: „Unter Leitung Gottes verstehe ich die feste und unabänderliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der natürlichen Dinge.“ Die allgemeinen Gesetze der Natur seien „nichts anderes als die ewigen Ratschlüsse Gottes, welche stets ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen“.

3. Ethik I, 29. 4. Ethik I, Schluß. 5. Ethik II, Schluß.

lich. Er lehrt „das Antlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen“ [1]. Weil die äußere Natur nicht nach menschlichen Zwecken fragt, schließt Spinoza, daß überhaupt alle Endzwecke nichts als menschliche Einbildungen sind [2]. Sie sind bloß subjektive Betrachtungsweisen. Nach Zwecken in der Welt fragen, heißt nach Spinoza: nach dem Nutzen der Handlungen für unser subjektives Empfinden fragen. Subjektive und objektive Zwecke werden nicht unterschieden. Es ist begreiflich, daß die Auffassung des Spinozistischen Systems als Naturalismus an diesen Ausführungen Spinozas ihren Anhaltspunkt fand, obwohl Spinoza noch andere mystische Gedanken in seinen Ausführungen über die intellektuelle Liebe Gottes vertritt.

Spinoza folgert nun in Bezug auf die biblischen Wunder: Es unterliegt keinem Zweifel, „daß alles, was in der Bibel erzählt wird, auf natürliche Weise geschehen ist und nur auf Gott zurückgeführt wird, weil . . . es nicht Sache der Bibel ist, die Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu erklären“ [3]. Er sucht daher viele Erzählungen der Bibel „natürlich“ zu erklären, so z. B. die ägyptischen Plagen. Eine mythische Erklärung findet sich nirgends bei ihm. Wohl aber meint er, daß die „Einbildungskraft“ biblischer Schriftsteller zu ihrem Wunderglauben beigetragen habe, z. B. bei den Wundern der stillstehenden Sonne, bei der Himmelfahrt des Elia, bei den Vorstellungen von einem Herabkommen Gottes vom Himmel. Die Menschen haben oft ihre persönliche Auffassung den Dingen beigemischt. Jedoch ist Spinoza der Meinung, Gott habe mit Mose durch eine wirkliche Stimme verkehrt, mit den andern Propheten durch eingebildete Stimmen und Bilder. Er nimmt einen wirklichen realen Verkehr Christi mit Gott von Geist zu Geist an. Er hält eine Offenbarung Gottes für eine Realität, fügt aber hinzu: „Ich gestehe aber, daß ich nicht weiß, nach welchen Naturgesetzen dies geschehen ist“ [4].

Spinoza tr
to show t
the biblic
miracles
in accord
natural la

Die konsequente Durchführung des Satzes, daß die Macht der Natur und die Macht Gottes eins und dasselbe sei, wird stets zum Naturalismus führen. Spinoza sagt aber selbst: „Ich verstehe hier unter Natur nicht bloß den sinnlichen Stoff und seine Bewegungsformen, sondern außer dem sinnlichen Stoff noch vieles andere“ [5]. Die große Unklarheit liegt nun darin: dieses „andere“, das geistige Leben läßt sich nicht restlos der „Natur“ einordnen. Die Natur reicht zwar weit in das geistige Leben hinein, aber zugleich führt das geistige Leben über die Maßstäbe der Natur, vor allem über den Begriff

1. Ethik II, Schluß. 2. Ethik I, Schluß.
3. Theol. polit. Tractat, Kap. 6. 4. Ebenda Kap. 1. 5. Kap. 6.

„Naturgesetz" hinaus. Die konsequente Erwürgung aller Religion, die aus der Ausdehnung des Begriffs Naturgesetz auf das Universum folgt, nach welcher das Universum in naturgesetzlichen Begriffen erschöpfend aufgehen soll, ist bei Spinoza nicht vollzogen, weil er eine reale Offenbarung Gottes anerkennt. Aber der Versuch, die Offenbarung Gottes als einem unbekannten „Naturgesetz" entsprechend zu denken, zeigt deutlich die Unmöglichkeit, alles an dem Schema „Naturgesetz" zu messen. Schließlich findet sich noch der Gedanke als eine abstrakte Möglichkeit bei Spinoza: „Sollte sich aber in der Bibel etwas finden, worüber man den unumstößlichen Beweis führen kann, daß es mit den Naturgesetzen im Widerspruch steht, oder nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, so muß man entschieden annehmen, daß es von profanen Händen der heiligen Schrift hinzugefügt worden ist." Die beiden Gesichtspunkte „den Naturgesetzen widersprechen" und „aus Naturgesetzen ableiten" werden von Spinoza nicht unterschieden; und doch ist beides etwas fundamental anderes. Der erste Ausdruck setzt voraus, daß die Empirie auf jedes Ereignis den Gesichtspunkt „Naturgesetz" anwenden muß, der zweite, daß im Universum nichts anderes als Naturgesetz existiert.

In der Alternative: entweder fromme oder profane Menschen zeigt sich die Art der Aufklärungszeit, die entweder absolute Wahrheit oder Betrug annahm. Der Gesichtspunkt Spinozas, daß die menschliche Auffassung in Betracht komme, hätte diese Alternative als falsch erweisen können.

Leibniz dagegen lenkt zu dem Wunderbegriff Augustins und der Scholastik zurück. Wir begegnen bei ihm zwei nicht gegen einander ausgeglichenen Gedankenreihen. Wir finden einerseits Ausführungen, die an Augustin anklingen. Gott hat, als er die beste der Welten zu schaffen beschloß, bereits alle Wunder in diese Welt eingehüllt [1], sie also bereits beschlossen, als er diese Welt erwählte. Auch die Gebete und die guten Handlungen des Menschen standen bereits vor Gott, als er Wunder zu wirken beschloß. Die Prädetermination der Wunder ist etwas ähnliches wie die Theorie von der semina occulta, die Gott in die Welt gelegt hat. Doch findet sich nicht der andre Augustinische Gedanke, daß Gott noch außerdem besondere Ursachen in seinem Willen verborgen hat. Auf der andern Seite aber heißt es: Gott kann die Kreaturen von den Gesetzen dispensieren, die er ihnen vorgeschrieben hat. Nur die „ewigen Wahrheiten", als welche er die der Geometrie nennt, sind unaufhebbar, alle andern Gesetze aber unterliegen der Dispensation seitens ihres Urhebers [2]. Hierin werden Gedanken von Thomas

1. Theodicée, de la bonté de Dieu I, 54.
2. Theodicée, de la conformité de la foi avec la raison, 3.

von Aquino und seinen Nachfolgern aufgenommen. Auch in dem Briefwechsel mit Clarke will Leibniz deutlich das Natürliche und das Übernatürliche unterscheiden. Ein Wunder ist ihm das, was alle Kräfte der Natur übersteigt[1]. Beide Gedanken sind nicht miteinander in Einklang gesetzt. So findet auch Clarke Widersprüche zwischen Leibniz' Ausführungen über Wunder in seinen Briefen und in seinen sonstigen Schriften[2]. Clarke[3] dagegen erkennt richtiger als Leibniz, daß das, was wir natürlich und übernatürlich nennen, für Gott gleich wesentlich ist. Das Gewohnte nennen wir natürlich, das Ungewohnte übernatürlich; zwischen beiden gibt es keine absoluten Gegensätze.

Die Wunderdebatte, die noch bis in die Gegenwart seit Spinozas Tagen fortgesetzt ist, schwankt zwischen thomistischen und spinozistischen Gedanken hin und her. Mit vielen Modifikationen wird entweder die These von Thomas vertreten: einige Ereignisse geschehen nach der gewöhnlichen Ordnung, einige nach einer außergewöhnlichen Anordnung; oder die spinozistische These wird verteidigt: die gewöhnliche Ordnung ist ausreichend, vollkommen und gut. Gott verwirklicht durch sie seinen Willen.

Die thomistische These hat gegen sich, daß wir nie diese zwei Klassen von Ereignissen unterscheiden können; sie hat aber für sich, daß sie das Walten Gottes nicht in eine Schablone ungeeigneter Begriffe hineinpressen läßt.

Die spinozistischen und modifiziert spinozistischen Theorien haben für sich, daß das Walten Gottes als einheitliches verstanden wird. Aber die Gesetzesbegriffe, die sie anwenden, bringen die Art der göttlichen Tätigkeit nicht zum Ausdruck. Jede Theorie hat Recht in dem, was sie bekämpft, Unrecht in dem, was sie entgegenstellt.

In ein neues und richtigeres Fahrwasser hat erst Schleiermacher die Wunderfrage gebracht, wenn er in den „Reden über die Religion" schreibt „Was ist denn ein Wunder! sagt mir doch, in welcher Sprache es etwas anders heißt als ein Zeichen, eine Andeutung? Und so besagen alle jene Ausdrücke nichts als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Universum; schließt das aber aus, daß es nicht eine ebenso unmittelbare aufs Endliche und auf die Natur gibt? Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit, jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder"[4].

1. Brief 4 44. 2. Brief 5 117. 3. Brief 4 43.

4. Reden über die Religion, 1. Aufl., S. 117 f. Die folgenden Aufl. und die in der 3. Aufl. zugefügte Anmerkung 16 zur 2. Rede ändern nichts Wesentliches hieran.

Hiermit ist deutlich die affektive Bedeutung des Wunders ausgesprochen, d. h. die Erkenntnis, daß „Wunder“ die Beziehung eines Ereignisses auf die religiöse Empfindung bedeuten. Trotzdem tauchen sofort wieder, auch bei Schleiermacher die alten Fragen auf. Denn wir können unmöglich die Erkenntnisseite aus der religiösen Betrachtung ausschließen und einfach dekretieren: Sofern das als Wunder betrachtete Ereignis von der kognitiven Betrachtung ins Auge gefaßt wird, kommt lediglich die Beziehung des Ereignisses auf anderes Einzelne in Betracht. Auch die religiöse Deutung schließt ein Erkenntnismoment ein. So tauchen gewöhnlich, auch bei Schleiermacher, die alten Fragen wieder auf. Man wird die Scheidung beider Betrachtungen, der religiösen und der wissenschaftlichen, zu Grunde legen müssen und Schleiermacher zustimmen, wenn er schreibt: „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde.“[1]

Aber nun entsteht die große Versuchung, wenn die Betrachtung eines Ereignisses als Wunder zunächst affektive Bedeutung hat, daß die kognitive Deutung des Ereignisses ausschließlich die abgesehen von aller Religion giltigen Begriffe Naturgesetz und Causalität zu Grunde legt und so ein schneidender und ausschließender Zwiespalt zwischen der religiösen Wunderdeutung und der wissenschaftlichen Betrachtung entsteht. Schleimachers kognitive Lösung überträgt doch wieder auf Gottes Walten die Begriffe, die das Verhältnis des einzelnen Geschehens zu anderm Einzelnen ausdrücken. Er schreibt nämlich:[2]

„Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dies alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.“ Hiermit aber kommt nicht zum Ausdruck: Wenn wir in jedem einzelnen Ereignis, und somit auch in dem Weltlauf im Ganzen, Gottes Willen wirken sehen, so wird uns eine ganz neue und andersartige Seite an dem Geschehen kund, als wenn wir das Geschehen nach seinen naturhaften Gleichförmigkeiten oder nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit andern einzelnen Ereignissen betrachten.

Verkehrt ist es zu behaupten, es sei ganz einerlei, ob wir alles als Schickung des himmlischen Vaters entgegennehmen, oder die in allem Geschehen vorhandene Weltgesetzlichkeit erkennen und sie auf die oberste Ursache, auf Gott, zurückführen.

1. Der christliche Glaube, § 47. 2. Der christliche Glaube, § 46.

Die doppelte Betrachtungsweise wäre unmöglich, wenn uns die Erkenntnis der Welt unter dem Gesichtspunkt des Naturgesetzes den abschließenden und höchsten Sinn des Geschehens enthüllen oder die Naturkausalität das Wesen des Seins uns erschließen würde. Bei kritischer Betrachtung des Wesens der Naturgesetze und des Sinnes des Kausalitätsbegriffes ist dies nicht der Fall. Die religiöse Weltbetrachtung im Sinne des Christentums enthüllt uns den letzten Sinn und das oberste Ziel des gesamten Weltgeschehens, die Betrachtung des Geschehens unter dem Gesichtspunkt des Naturgesetzes und der Kausalität ist nur geeignet, das Einzelne in seinem Zusammenhang mit anderm Einzelnen zu erklären.

Die Frage, in der das Wunderproblem zur Entscheidung kommt, läßt sich so formulieren: Wirkt Gott in die bestehende, von ihm geschaffene und geleitete Welt, etwas Neues hinein, das nicht schon aus der bestehenden, gleichfalls von Gott geleiteten Weltordnung folgt? Oder hat Gott bereits die Welt so vollkommen und gut geschaffen und geordnet, daß jeder neue Weltzustand die notwendige Folge des vorangehenden ist? Eine Bejahung der letzteren Alternative macht die Welt zu einem Automat; sie überträgt die Kategorie der Notwendigkeit, die für einzelnes Geschehen gilt, auf das Ganze der Welt. Sie geht von einem falschen Begriff von Ursache und Wirkung aus.

Wenn die Welt in lebendiger Beziehung zu Gott steht, so schafft Gott immerfort Neues in ihr. Was in der Welt geschehen würde, wenn Gott seine Hand von ihr abzöge, ist eine Frage, die für uns unlösbar ist, denn wir kennen nur eine Welt, die in lebendiger Beziehung zu Gott und seinem stetigen Walten steht. Es ist uns daher unmöglich, einen Weltzustand lediglich als die notwendige Folge aus dem früheren abzuleiten. In allem Geschehen ist in verborgener Weise Gott wirksam. Was daher in Zukunft geschehen wird, ist nicht ausschließlich abhängig von dem, was Gott in der bisherigen Welt verwirklicht hat, sondern wir dürfen stetig und immerfort auf neue, unberechenbare und staunenswerte Taten Gottes hoffen.

Die gegenteilige Auffassung folgert aus der Unveränderlichkeit Gottes mit Unrecht, daß in unserer veränderlichen Welt alles die notwendige Folge des einmal in der Welt begründeten Naturzusammenhanges sein müsse. Die Weltregierung Gottes bekommt damit starre, unpersönliche Züge.

Einer solchen Vorstellung nähert sich Schleiermacher, wenn er schreibt:[1] „Allein einerseits ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht

1. Der christliche Glaube, § 47 1; S. 256.

größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen *unabänderlichen Verlauf*[1] desselben, da ja doch das Ändernkönnen in dem Geordneten für den Ordnenden nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Ändernmüssen gibt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann."

Hier tritt die Alternative auf: entweder ändert Gott den unabänderlichen Weltlauf hin und wieder durch Wunder, oder das einmal Festgelegte wirkt sich notwendig aus. Eine dritte Möglichkeit wird nicht ins Auge gefaßt. Wie nun, wenn gar kein „unabänderlicher Verlauf" von Gott begründet ist![2] In Wahrheit enthält jeder Weltmoment unerschöpflich reiche Möglichkeiten. Welche von diesen sich realisiert, ist durchaus nicht durch den Weltbestand festgelegt. Damit gewinnen wir eine ganz andere Weltansicht als bei der Alternative: entweder unabänderlicher Verlauf, stoischer Determinismus oder lauter Willkürakte Gottes, die die wohlgefügte Ordnung zerbrechen.

Wenn der bestehende Weltzusammenhang als das Mittel genannt wird, durch welches Gott seinen Ratschluß mit Notwendigkeit durchführt, gewinnen wir einen Weltanblick, nach welchem Gott einmal die Welt in Gang gesetzt hat, die nun nach immanenten Gesetzen zu dem führt, was Gott in sie hineingelegt hat.

Die Konsequenz würde dann sein: Gott hat die Welt wie einen Organismus gepflanzt, der nun nach immanenter Notwendigkeit sich entfaltet. Eingriffe in diesen Organismus würden nur störend wirken.

Der Weltorganismus aber würde genau die gleiche Entwicklung haben auch wenn Gott sich von der Welt zurückgezogen hätte. Schleiermacher ist zwar von dieser deistischen Konsequenz weit entfernt. Er lebte so stark und innig wie wenige in dem steten lebendigen Gefühl persönlicher Gemeinschaft mit Gott. Aber in seiner Theologie bringt er die stetige Abhängigkeit alles Einzelnen von Gott so zum Ausdruck: Gott hat einen unabänderlichen Verlauf des Weltgeschehens begründet, der in den festen kausalen Zusammenhängen des empirischen Seins sich äußert. Damit ist wissenschaftlich eine Weltanschauung gegeben, nach der aus dem ersten Weltzustande alles Künftige, die Sünde wie die Erlösung und die Person Jesu nach immanenter Notwendigkeit hervorbrechen mußte. Sünde wie Erlösung gehen auf Gottes Schöpfertat zurück, die Sünde freilich nicht als selbständiges Ziel der Weltentwicklung.

1. Von mir gesperrt.

2. Allerdings, was Gott will, geschieht unabänderlich. Aber diese Unabänderlichkeit wird ganz falsch verstanden, wenn die Notwendigkeit unserer Gesetzesbegriffe als Muster für die göttliche Notwendigkeit dient.

Wohl aber ist Gott „Urheber der Sünde“,[1] um dann in der Erlösung Gegenwirkungen gegen sie zu schaffen.

Vor allem kann das Auftreten der Person Jesu in der Weltgeschichte nicht durch eine neue Gottestat hervorgerufen sein. Er meint zwar, daß „kein Anfangspunkt eines eigentümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft, zumal einer frommen, aus dem Zustande des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt“.[2] Aber er fügt gleich hinzu: „Wiewohl nun aber sein Dasein über die Natur jenes Kreises hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen doch göttlich geordneten Gesetzen sich in einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern.“ Alle außerordentliche Begabung sei ein neuer Anfangspunkt. Aber man müsse annehmen, daß alle Heroen „zum Besten des bestimmten Kreises, in dem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas Gesetzesmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen.“ Diese der Gattung einwohnende Entwicklungskraft ist dem Wesen nach dasselbe wie die der Welt mitgeteilten semina occulta bei Augustin. Aber Augustin kannte außerdem noch verborgene Ursachen in Gott, die Gott nicht in die Welt gelegt hat. Schleiermacher kennt diese nicht. Dadurch muß seine Weltanschauung die Tendenz gewinnen, Gottes Wirken schematisch naturhaft sich vorzustellen. Es ist eine Umdeutung von Schleiermachers Gedanken, wenn J. A. Dorner[3], dem Begriff der Entwicklungskraft der Gattung den andern unterschiebt, „daß für die Erklärung des Ursprungs dieser Person (Jesu) auf den göttlichen Urquell selbst zurückgegangen werden müsse.“[3] Schleiermachers wirkliche Meinung ist: alles was es in der Welt gibt, muß auf immanente Faktoren zurückgeführt werden, die letzlich allerdings auf den göttlichen Urquell zurückweisen. Aber einen neuen Zustrom göttlichen Lebens aus dem Transcendenten erkennt er nicht an.

Schleiermachers Theorie folgt aus seiner Annahme: weil Gott unveränderlich ist, könne kein neuer Entschluß in ihm auftreten. Hieraus folgert er fälschlich: auch in der Welt könne nichts neues auftreten, was nicht schon in der der Welt mitgeteilten Kraft zureichend begründet

Schleierma[...]
E.g., regar[...]
all events
due to im[...]
nent forces
the univers[...]
Miracles o[...]
when hithe[...]
latent for[...]
come into a[...]
vity.

1. Der christliche Glaube, § 79. 2. Der christliche Glaube, § 131.
3. Glaubenslehre I, 1879, S. 595. Vgl. auch Lommatzsch, Schleiermachers Lehre vom Wunder, 1872; gut referiert über Schl.s Lehre vom Wunder: H. Mulert, Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten, 1907, S. 47ff.

war. Diese geheimnisvolle Entwicklungskraft und der allgemeine Lebensquell, aus dem auch die Person Jesu hervorgehen soll, sind nun ganz unbekannte Größen, wie auch die extra zu diesem Zweck postulierten Gesetze, nach denen von Zeit zu Zeit Heroen auftauchen sollen.

Schleiermacher hat es auch nicht für die Aufgabe der Geschichtswissenschaft gehalten, diese verborgenen Gesetze zu entdecken. Auch seine Geschichtsphilosophie legt es nicht darauf an, solche Gesetze zu ermitteln.[1] Hierin unterscheidet sich Schleiermacher deutlich von den Verirrungen solcher moderner Geschichtstheoretiker, die das Aufsuchen allgemeiner Gesetze zur Aufgabe der Geschichtsforschung machen.[2] Die Auffassung, daß allgemeine Gesetze das geschichtliche Werden konstituieren, überträgt die Methoden der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung fälschlich auf die Geschichte. Das Geschehen bekommt dadurch einen Notwendigkeitscharakter. Der einzige Grund dafür, daß das in dem Genius hervorbrechende Neue nach verborgenen Gesetzen aus der der Menschheit einwohnenden Entwicklungskraft abgeleitet wird, ist die petitio principii: die Geschichte ist aus immanenten Faktoren restlos zu erklären. Das Neue in ihr muß also schon irgendwo in der Welt geschlummert haben.

Wenn der Wunderbegriff in dem Sinne des Neuhineinwirkens Gottes in die Welt abgelehnt wird, ergibt sich die Folgerung: eine vom christlichen Glauben absehende und gegen ihn gleichgiltige Weltbetrachtung kann die für das Weltgeschehen maßgebenden Begriffe finden, sie stellt die objektive Erkenntnis des Weltzusammenhangs fest; der christliche Glaube muß sich in dies Schema einer abgesehen von ihm feststehenden Weltanschauung finden und ihr zu Liebe verkürzt werden. Gewöhnlich geschieht dies in der Form, daß irgend welche Gesetzesbegriffe für geeignet angesehen werden, das gesamte Weltgeschehen zusammenzufassen; das Universum erscheint, objektiv metaphysisch betrachtet, als ein wohlgeordnetes System von Gesetzen. Der christliche Glaube wird dann mit dieser Metaphysik so vereinigt. In dem geordneten Netz uns teilweise bekannter, teilweise noch unbekannter Gesetze ist der Wesensbestand des räumlichen und zeitlichen Geschehens zusammengefaßt. Alles was geschieht, läßt sich prinzipiell in dies System von Gesetzen einordnen. Gottes Weltregierung vollzieht sich so, daß er ein fein-

---

1. Vgl. H. Mulert, Schleiermachers geschichts-philos. Ansichten 1907 S. 73; 87.

2. Vgl. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 248ff. — Ed. Meyer: Zur Theorie und Methodik der Geschichte. 1902, S. 26: „In der Tat, bei langjähriger historischer Forschung habe weder ich selbst jemals ein historisches Gesetz gefunden, noch bin ich bei irgend einem andern einem historischen Gesetze begegnet. Es dürfte wohl auch zugegeben werden, daß solche bisher nur als Postulate existieren."

maschiges Netz von Gesetzen gegeben hat, die teleologisch auf einander bezogen sind. Diese Gesetze sind so vollkommen, daß ihr Funktionieren den Willen Gottes in jedem einzelnen Augenblick vollkommen zum Ausdruck bringt. Das Walten Gottes und das Wirken der Naturgesetze fällt zusammen. Anders ausgedrückt: es gibt einen unverbrüchlichen, das Universum umspannenden Naturzusammenhang. „Jede Welterscheinung ist nur zu erklären aus dem natürlichen Komplex von Ursachen und Wirkungen, der das Weltganze ausmacht und in welchem sich der ewige Gotteswille verwirklicht.“ [1] Lang bestreitet ausdrücklich, daß Gott jemals „eingreife“ in den geordneten Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der das Weltganze ausmachte. Das sei die falsche „judaistische“ Auffassung von Gottes Wirken, die Gott zu einem Willkürgott mache, der hier und da in einzelnen außerordentlichen Akten in den Weltzusammenhang hineinwirke. Das Weltall wird damit zu einer „Welt der Notwendigkeit“. Wendet man hiergegen ein, daß diese Notwendigkeit den Menschen zermalmt und den lebendigen Gott ausschließt, so antwortet Lang: Darin besteht eben der christliche Glaube, daß wir gewiß sein dürfen: der unverbrüchliche Naturzusammenhang dient höheren Zwecken; auch wo der Zusammenhang der Ereignisse daher erdrückend wirkt, muß der Christ dennoch die Zuversicht haben, daß alles so geordnet ist, daß es dem höchsten von Gott gewollten Lebenszweck dienen muß. „Insofern ist es ganz richtig, alles was dem Menschen in der Welt begegnet, Trauriges und Freudiges, als Fügung der göttlichen Liebe zu betrachten, die den Menschen durch Ernst und Güte zur Buße leiten, seine sittliche Tatkraft wecken und seiner Liebe Gelegenheit geben will, sich werktätig zu erweisen.“ [2]

Langs Ausführungen sind ein typisches Beispiel für diese Art der Vereinigung des religiösen Glaubens mit einer kausalen Weltbetrachtung.

Der Fehler besteht darin, daß nicht von der christlichen Erfahrung ausgegangen wird, sondern von Begriffen, die gleichgiltig gegen sie sind. Die Folge ist: Eine einheitliche Weltanschauung wird nicht erreicht. Die christlichen Gedanken suchen die Fesseln einer zu engen Weltansicht zu sprengen, und die zuerst zu Grunde gelegten Weltbegriffe suchen die christliche Erfahrung zu erdrücken oder als bloß subjektive Stimmung ihr ein Scheinrecht übrig zu lassen.

Eine Lösung der Schwierigkeiten wird nur dann erreicht, wenn wir von den Gedanken des christlichen Glaubens ausgehen und hinterher eine bessere Auseinandersetzung zwischen ihnen und den Verallgemeinerungen außerreligiöser Weltbegriffe suchen.

1. H. Lang: Zeitstimmen aus der reformierten Schweiz 1860, S. 462.
2. Zeitstimmen 1861, S. 16.

It is a co
mon moder
proceeding
assert that
all events
long in the
system of
two, but
this system
itself expres
the will of

A better p
cedure is
begin wit
the Xtn po
of view, w
back to h
monize wit
a tenable
entific wor
view.

Die für unser Denken notwendigen Gesetzes- und Kausalitätsbegriffe werden in eine falsche Höhe hinaufgeschraubt, wenn sie den Umfang des göttlichen Wirkens ausdrücken sollen. Auch Lang hat eine Empfindung davon, wenn er den Satz schreibt[1]: „Ist Gott nur in der Welt als deren schöpferischer Grund, als das die Welt in allen ihren Erscheinungen, Gesetzen, Bewegungen, allgegenwärtig durchdringende Prinzip, so fällt die göttliche Ursächlichkeit und der Weltzusammenhang dem Umfang nach zusammen". Hierzu macht er die Anmerkung: „Wohlgemerkt! dem Umfang, nicht der Art nach". In dieser Anmerkung verrät sich die auch bei Schleiermacher sich findende richtige Tendenz, doch wieder beide Gesichtspunkte zu unterscheiden: die naturgesetzliche Weltordnung und die Weltregierung Gottes. Ist aber die Art des göttlichen Wirkens eine besondere, so muß diese von vorne herein in der Weltanschauung zum Ausdruck kommen, nicht erst hinterher eine Vereinigung gesucht werden. Wenn Gott Willensmacht ist, so kann das Wirken des Willens Gottes nicht in einem System von Gesetzesbegriffen zur Erscheinung kommen. Alle von der Empirie hergenommenen Begriffe wie Naturgesetz, Kausalität, versagen, wenn sie auf das Universum als Ganzes ausgedehnt werden. In dem Begriff Wunder kommt die Diskrepanz einer religiösen und einer außerreligiösen Weltbetrachtung zum Ausdruck.

Wenn der Naturzusammenhang als vollständiger Ausdruck des Willens Gottes angesehen wird, so läßt sich die Konsequenz nicht umgehen, daß nicht bloß an dem Bösen der Wille Gottes (als ein die Sünde überwaltender und richtender) zum Ausdruck kommt, sondern daß alles Böse direkt von Gott hervorgerufen ist. Denn der Naturzusammenhang und die Naturgesetze wirken auch im Bösen. Ebenso, wenn das Gesamtgeschehen in der Welt unter die Kategorie der Notwendigkeit gestellt und aus der göttlichen Schöpfertat abgeleitet wird, erscheint das Böse in gleicher Weise wie das Gute aus dem Schaffen Gottes hervorgehend. Jede Freiheit wird aufgehoben, wenn die naturgesetzliche Ordnung jedes Ereignis erklärt. Es ist inkonsequent, wenn Lang und Biedermann trotzdem die Freiheit des Willens vertreten.

A. E. Biedermann schreibt[2]: „Was durch den Prozeß des reinen Denkens Erkenntnis werden kann, ist

1) die von allem realen Inhalt abstrahierte *reine Form* des sinnlichen und des geistigen Seins selbst — das Objekt der *Mathematik* und der *Logik*;

2) die aus den zur Erfahrung gesammelten Einzelwahrnehmungen der äußern und innern Welt logisch zu abstrahierenden *allgemeinen*

1. Zeitstimmen 1860, S. 461. 2. Dogmatik I^2, S. 149, § 49.

Begriffe und Gesetze, aus welchen das Verständnis des in seiner Einzelerscheinung Wahrgenommenen sich ergibt, — das Objekt aller empirischen Wissenschaften, in successiver Erweiterung nach dem Maße der Erweiterung des Erfahrungskreises,

und 3) der aus dem Verhältnis der beiden konstituierenden Momente, ideellen und materiellen Seins in allem Erfahrungsinhalt logisch zu erschließende Grund der gesamten Erfahrungswelt — das Objekt der Metaphysik."

In Nr. 2 wird als die Aufgabe aller empirischen Wissenschaften hingestellt, allgemeine Begriffe und Gesetze zu bilden, aus denen das Einzelne sich ergeben soll. Hiermit ist die naturwissenschaftliche Begriffsbildung als die für alle Wissenschaften maßgebende Methode hingestellt. Alle Geschichtswissenschaft, der es auf das Einzelne und Individuelle ankommt, fällt fort. Für die Metaphysik kommt demnach nur die Naturwissenschaft in Betracht. Ihre Begriffe und Gesetze, eben die Naturgesetze erscheinen als die das ganze Weltgebäude stützenden Pfeiler. Die Naturgesetze sind die ehernen Säulen des Weltalls. Die Metaphysik Biedermanns muß daher konsequenter Weise auch zu dem Resultat kommen, daß der Kern des Weltalls uns nur in logischer Seinsform gegeben ist[1]. Die Naturgesetze in ihren logischen Bestimmungen sind für die Feststellung dessen maßgebend, was in dem Weltgrunde enthalten ist. Biedermann muß daher auch konsequent das Wesen Gottes in logischen Begriffen darstellen. Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung wirkt bis in den Gottesbegriff hinein. Die Weltregierung Gottes vollzieht sich daher für Biedermann durchaus in der Form, daß der göttliche Wille vermittelst der naturgesetzlich bestimmten Welt durchgeführt wird[2]. Sogar die Persönlichkeit Gottes wird als eine zwar dem religiösen Menschen notwendige, aber doch inadäquate Vorstellungsform betrachtet[3], weil das Funktionieren der Naturgesetze ein unpersönliches ist[4]. Die nicht zu bezweifelnde persönliche Frömmigkeit Biedermanns, die in dem christlichen Vorsehungsglauben lebte, glaubte den Kausalbegriffen der Naturwissenschaft alle diese Opfer bringen zu müssen. Er schreckte vor diesen Konsequenzen nicht zurück in dem kühnen Glauben, daß er so die Vorstellungen der Frömmigkeit in den Rahmen der denknotwendigen wissenschaftlichen Weltbetrachtung hineingebracht habe. Die Illusion besteht nur darin, daß unsere von einigen Wissenschaften einseitig hergeholten Kausalitätsbegriffe für fähig erachtet werden, alles Geschehen in der Welt, ja in Gott auf einen logisch richtigen Ausdruck zu bringen.

Biederman[n's] method of e[m]ploying abst[ract] logic (to exp[lain] reality leads him (to ign[ore] the personal concrete elem[ents] in our exper[ience] of reality.

1. Dogmatik I^2, S. 156, § 60. 2. Ebenda II^2, §§ 639, 655, 656, 733. 3. §§ 700f., 715f. 4. § 734.

Die Naturgesetze sind damit zu der Höhe hinaufgeschraubt, daß sie den eigentlichen Grund alles Geschehens bilden. Die Welt ist nichts anderes als der Inbegriff funktionierender Naturgesetze. Und Gott ist der logische Grund aller Naturgesetze. Weil alles Geschehen in seinem Verlauf und in seinem Grunde naturgesetzlich bestimmt ist, muß natürlich jedes Wunder fortfallen. Es würde nur die wundervolle Harmonie der Naturgesetze stören. Gerade wie bei Spinoza das Wunder eine Störung der Natur und der Weltordnung Gottes wäre, so ist es auch bei Biedermann.

Der Gottesbegriff und der Naturbegriff sollen sich decken. „Hingegen die Vorstellung einer persönlichen absoluten Weltregierung und der Begriff einer den Weltexistenzen immanenten Naturordnung, oder der Naturbegriff, — die schließen einander gegenseitig aus".[1] Wenn wir auch das innerste Wesen der Natur noch längst nicht ergründet haben, so herrscht doch die Voraussetzung, daß die Natur ihrem metaphysischen Wesen nach in einen Schematismus logischer Gesetzesbegriffe sich fassen läßt. Die uns bekannten Naturgesetze sind der Anfang dazu, diesen logischen Weltschematismus zu erkennen.

Bemerkenswert ist vor allem, daß der Begriff „Natur" bei Biedermann den weiten Inhalt bekommt, daß er mit dem Begriff „Welt" identifiziert wird[2]. Ein System von Naturgesetzen soll somit die ganze Welt, also auch das Geistesleben des Menschen zu ergründen imstande sein. Daß ein strenger Determinismus die notwendige Folge ist, macht sich Biedermann nicht klar.

Bei Lipsius finden wir in der 3. Aufl. seiner Dogmatik ein inneres Ringen zwischen einer Weltbetrachtung, die eine individuelle Vorsehung Gottes aufhebt, und den Versuch, die letztere doch wieder geltend zu machen. Die §§ 421—432 stehen in ausschließendem Gegensatz zu den §§ 433—436. Zuerst wird bestritten, daß die Vorsehung Gottes eine persönliche sei. „Geht man von der Voraussetzung einer unmittelbar persönlichen Einwirkung Gottes auf alle einzelnen Momente der Weltprozesse und auf alle einzelnen Handlungen und Schicksale der Individuen aus, so sind die pessimistischen Einwendungen gegen den Vorsehungsglauben überhaupt nicht zu entkräften[3]". Also Gott soll überhaupt nicht persönlich seine Hand bei allem Einzelnen im Spiel haben, damit man nicht bei vielen Geschehnissen Gott vorwerfen könne: wann hast du dies getan? In unlösbarem Widerspruch hiermit wird behauptet in § 435, S. 344: „daß die bewußt-göttliche Leitung unsres Lebens auch das Einzelnste mitbefaßt, also eine bis ins Speziellste hinein gottgewollte Führung unsres Lebens sei zur Verwirklichung seiner Liebeszwecke mit uns". Beide Gedanken schließen sich gegenseitig aus.

1. Dogmatik II², § 655, S. 477. 2. Ebenda § 721. 3. § 422.

In § 333 heißt es: „Die einzelnen Naturgesetze aber sind nur die besonderen Momente an diesem in seiner Totalität gesetzmäßig bestimmten göttlichen Wirken, also der Ausdruck einer ewigen, in der Welt als Gesetz und Notwendigkeit waltenden göttlichen Vernunft. Hinter diesem in der Naturordnung offenbaren Wirken Gottes noch ein anderweites Wirken in der Naturwelt annehmen zu wollen, hieße wieder behaupten, daß Gott über die Totalität seines geordneten Wirkens in der Natur noch einiges Andere auf ungeordnete Weise wirkte, d. h. einfach den Naturbegriff aufheben." Ebenso wird § 420 am Schluß (S. 326) bestritten, daß Gott dasselbe unmittelbare Verhältnis zur unpersönlichen Natur habe, wie er es zum Geistesleben besitze. Die Folge müßte dann sein: Sofern der Fromme es mit der äußeren Natur zu tun hat, herrscht hier keine persönliche Vorsehung sondern starre Notwendigkeit. Trotzdem gewinnen nach § 436 auch „äußere Vorgänge in Natur und Geschichte" die Bedeutung, daß sie „als Taterweise spezieller göttlicher Providenz oder als Wunder im religiösen Sinne erscheinen". Dies „Erscheinen" ist wahrscheinlich nicht als Schein, sondern als Realität von Lipsius gemeint.

Der fundamentale Fehler liegt vor, daß der naturwissenschaftliche Gesetzesbegriff in den Gottesbegriff hineinverlegt wird, ferner daß die naturgesetzliche Betrachtung den Begriff der Natur erschöpfen soll. In Wirklichkeit enthält die Natur noch ganz andere Seiten, die der Gesetzesbetrachtung unzugänglich sind. In der ästhetischen wie in der religiösen Betrachtung kommen diese zum Ausdruck. Eine unmittelbare, nicht durch Gesetzesbegriffe vermittelte Gegenwart Gottes, auch in der sinnlichen Natur ist ein selbstverständlicher Glaubenssatz.

The whole di-
ficulty come
from regardi
the world ex-
clusively in it
scientific cha-
acter, forget
its esthetic a
other aspects.

Die Unterscheidung zwischen einer „empirisch-kausalen" und einer „religiös-teleologischen" Betrachtung der menschlichen Lebensschicksale mischt in verkehrter Weise die religiöse und die wissenschaftliche Betrachtung. So sehr Lipsius sich bemüht, die empirisch-kausale Weltbetrachtung und die religiöse zu einer Einheit zusammenzubiegen, so wenig ist ihm dies gelungen. Daß auch an anderen Hauptpunkten seiner Dogmatik, wie z. B. beim Begriff der Religion beide Betrachtungen in klaffenden Widerspruch treten, haben bereits andre angemerkt[1]. Bei der Weltregierung Gottes ist die Unterscheidung nicht glücklicher. Sehr bemerkenswert ist, daß die ersten beiden Auflagen der Lipsius'schen Dogmatik[2] die Erwägungen, die in der 3. Auflage als Ergebnisse des empirisch-kausalen Denkens erscheinen, vielmehr Erfordernisse des „speku-

1. Z. B. E. Tröltsch, Gött. Gelehrte Anzeigen 1894, S. 847 f.
2. §§ 411, 412.

lativen Denkens" nennt. Diese Bezeichnung dürfte richtiger sein. Denn es sind nicht empirisch-kausale, sondern spekulativ-metaphysische Betrachtungen, die Lipsius hier vorbringt. An einer Stelle der 3. Aufl. ist auch das Wort „philosophische Spekulation" noch stehen geblieben.[1]

Lipsius setzt hier nämlich den Zweifeln an Gottes Vorsehung, wie sie aus den Tatsachen des Übels, des Bösen und der Ungleichheit der menschlichen Lebensgeschicke hergenommen werden (§§ 422—425), die Erwägung entgegen, man solle den wirklichen Weltlauf nicht „auf das persönliche Belieben eines menschenähnlich vorgestellten Einzelwesens" zurückführen, sondern „vielmehr in dem Laufe der natürlichen und der sittlichen Welt den Ausdruck einer unverbrüchlichen, in dieser Unverbrüchlichkeit aber schlechthin vernünftigen und über die beschränkte Kritik des Menschen erhabenen Ordnung" erkennen[2]. Wenn also bei einem Neubau ein Arbeiter vom Dache fällt, so sollen danach seine Angehörigen die Betrachtung anwenden, daß die in den Fallgesetzen sich ausdrückende Ordnung unverbrüchlich und über jede menschliche Kritik erhaben sei? In Wahrheit aber ist jeder einzelne Fall gar nicht Ausdruck einer unverbrüchlichen Ordnung. Kein Naturgesetz bestimmte, daß dieser Mensch fallen mußte. Das Naturgesetz besagt nur: wenn er fehltrat und keinen Anhaltspunkt mehr fand, mußte er fallen. Das Naturgesetz ist vollkommen unproduktiv. Es bestimmt gar keinen einzelnen Fall. Die spekulativ-metaphysische Betrachtung von Lipsius macht aber aus den Naturgesetzen ontologische Wesenheiten. Ja er legt in § 428 den Naturgesetzen sehr merkwürdige, beinahe „wunderhafte" Eigenschaften bei. „In der Wechselwirkung einer unendlichen Mannigfaltigkeit endlicher Faktoren stellt das allgemeine Naturgesetz immer wieder sich her." Es scheint hiernach so, als ob in dem allgemeinen Kampf und Streit Naturgesetze durchbrochen werden und in einer Art Selbstregulation die Verletzungen der Gesetze wieder hergestellt werden! Unwillkürlich hat Lipsius sein Bild von einem Organismus hergenommen, der in unbewußter Zwecktätigkeit selbstregulierend und sich selbst erneuernd wirkt. Richtiger wäre es gewesen, bereits hier und nicht erst §§ 433ff. den religiösen Gedanken der providentia specialissima Gottes beizubringen.

Die empirisch-kausale Betrachtung gelangt immer nur zu ganz allgemeinen Betrachtungen. Die Naturwelt im Ganzen ist der Mutterboden, aus dem heraus sittliches Leben entspringt. Im Großen und Ganzen ist die Naturwelt der geeignete Boden für das Wachsen sittlich-religiösen Lebens. An diesem Widerstande kommt das höhere Geistesleben zur Entfaltung. Diese Betrachtung ist richtig; aber sie erstreckt sich nicht auf das Geschick des einzelnen Menschen. Sie kann nur das

1. Dogm. ³§ 427. 2. § 427.

Rätsel feststellen, „daß nach unsrer freilich immer nur beschränkten und unvollkommenen Erfahrung das natürliche Geschehen völlig unabhängig von sittlichen Zwecken, lediglich nach natürlichen Gesetzen zu verlaufen, eben darum aber jene fort und fort zu durchkreuzen scheint.“[1]

Lipsius ergänzt daher diese Betrachtung durch die andere: es gibt eine persönliche Vorsehung. Aber er hat sich die Möglichkeit der letzteren im Grunde verbaut durch die Behauptung, daß die Ordnung des Naturgeschehens unter „Gesetzen“ das Sein der Natur erschöpfe.

Die empirisch kausale Betrachtung läuft neben der religiös-individuellen Deutung her, sofern sie wirklich empirisch-kausal ist. Sofern sie aber spekulativ metaphysisch ist und empirische Begriffe in Gott hineindeutet, widerspricht sie der religiösen Weltdeutung.

N. B.

Einen schneidenden Widerspruch zwischen Wunderglauben und Welterkennen stellt W. Herrmann fest[2]. Herrmann meint, diesen Gegensatz nicht abschwächen zu dürfen. Er tadelt Theologen wie z. B. Stange und Beth, daß sie den Gegensatz des Wunders gegen die Gesetzmäßigkeit des Geschehens bestreiten[3]. Er hält einerseits den Begriff des Wunders in seiner vollen Schärfe fest. Wunder ist ein Ereignis, das „nicht gesetzmäßig“ ist, oder das wir „nicht in dem Zusammenhang der Dinge begründet denken oder aus der Gesetzmäßigkeit des Geschehens verstehen“[4]. Herrmann hat den Zusammenhang von Wunder und Gebetserhörung so bestimmt: „Christliche Ergebung kann nur dann in uns entstehen, wenn durch unser Gebet von Anfang bis zu Ende als das rechte Lebensblut die Zuversicht strömt, daß der Vater, der sich uns offenbart hat, durch unsere Bitten sich bewegen läßt, dem Weltlauf eine neue Zukunft zu eröffnen“[5]. Er findet, daß die Energie des Gebetslebens geschwächt wird, wenn der Gedanke des gesetzmäßigen Zusammenhanges aller Dinge sich hier störend hineinmischt. „Ich meinesteils sehe kein Hindernis für den Gedanken, daß Gott das, was seine Weisheit beschlossen hat[6], aus Erbarmen mit der Schwachheit des Menschen ändere. Gottes Treue gegen sich selbst und seine Erhabenheit über die Zeit darf man dagegen nicht anführen. Denn unser Gott bleibt treu gegen sich selbst, wenn er das zerstoßene Rohr nicht zer-

Herrmann insists on th fundamental necessity of [be]lief in events which contra vene the nat order of thing

1. Dogmatik [3] § 433, S. 339 f; vgl. § 431.

2. Offenbarung und Wunder 1908, S. 31 ff. Vgl. auch Ethik[4] 1909 § 14; Artikel: Gebet in Herzogs Realencykl. VI[3], S. 390 ff. Zur Lehre von der göttlichen Vorsehung, Christl. Welt 1887, S. 482 ff.

3. Offenbarung und Wunder S. 31; 40.

4. S. 31.

5. Realenc. VI, S. 390.

6. Die Unwandelbarkeit Gottes wird hiermit verletzt. Der Weltlauf ist stets veränderlich und bekommt eine neue Richtung. Nur das wird geändert, was Gott scheinbar beschlossen hatte. Vgl. Calvin, Institutio I, 17, 12—14.

brechen will, und seine Erhabenheit über die Zeit bedeutet sicherlich nicht, daß er von der Teilnahme an dem in der Zeit entfalteten Leben ebenso ausgeschlossen wäre wie ein ewiges Gesetz“[1].

Auf der andern Seite aber meint Herrmann, daß das Welterkennen die Möglichkeit des Wunders bestreiten muß. Er spannt den Gegensatz so scharf, daß er sagt: „Auch das geben wir unumwunden zu, daß die bloße Vorstellung eines Wunders einen logischen Widerspruch enthält, also nicht einmal zu einem klaren Gedanken entwickelt werden kann. Denn einen in der Natur sich vollziehenden und doch der Gesetzmäßigkeit der Natur entnommenen Vorgang sich vorstellen, bedeutet ohne Zweifel, logisch widersprechende Vorstellungen in einem Wort verbinden wollen. Trotz dieses logischen Widerspruchs halten wir das Wort „Wunder“ fest, und trotz ihrer Unbeweisbarkeit halten wir Wunder für wirklich“[2]. Derselbe Widerspruch soll sich bei dem Wunder der sittlichen Freiheit des Menschen kund tun. Die Tat der sittlichen Freiheit bedeutet „ein Heraustreiben aus den Konsequenzen unserer Vergangenheit“, sie ist ein „schöpferisch Neues“, ein Wunder. „Um das anstößige Faktum kommen wir nicht herum, daß derselbe Vorgang von uns als etwas schöpferisch Neues und doch wiederum als das Ergebnis unübersehbarer Reihen von Ursachen gedacht wird.“[3]

Zu diesem logischen Widerspruch gelangt Herrmann nur dadurch, weil er das stoisch-deterministische Urteil teilt, daß es eine Voraussetzung unseres Denkens sei, daß die künftige Weltlage aus der gegenwärtigen als unvermeidliches Ereignis hervorgehe[4]. Dieser Gedanke der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens soll „der Grundgedanke der Wissenschaft“ sein, zwar kein Erfahrungssatz, aber eine Voraussetzung unseres Denkens, durch welche erst zusammenhängende Erfahrung möglich werde[4]. In Wahrheit ist diese Ausdeutung des Kausalprinzips ein unbeweisbares Dogma; es ist richtig, daß keine Erfahrung jemals auf diesen Satz führt, aber unrichtig, daß es Voraussetzung alles wissenschaftlichen Denkens sei. Vielmehr im Blick auf das Künftige rechnen wir mit vielen Möglichkeiten, die eintreten können. Im Blick auf das Vergangene sagen wir nur, daß tatsächlich das Gegenwärtige sich aus der Vergangenheit heraus so gestaltet hat, aber nicht, daß es unvermeidlich so hat kommen müssen. Letzteres ist die These des Determinismus, der alles Neue aus der Welt herausdeutet und in den ersten Anfangsstadien der Welt angelegt sein läßt.

1. Christl. Welt 1887, S. 484. 2. Offenbarung und Wunder, S. 42.
3. Ethik § 14[1], S. 57f.
4. Christliche Welt 1887, S. 484. Vgl. auch die Kritik Herrmanns bei P. Mezger, Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens, 1904, S. 24—33.

Dieselben Gedanken Herrmanns kehren in dem Vortrage „Der Christ und das Wunder“[1] von 1908 wieder. Zunächst ist es völlig richtig, wenn Herrmann sagt, daß der Wundergedanke „aussprechen soll, die Natur sei nicht das Ganze der dem Menschen erfahrbaren Wirklichkeit“[2]. Wenn dies der Fall ist, so wird auch nicht die Naturwissenschaft bestimmen können, was wirklich und was möglich ist. Niemand wird der Naturwissenschaft zumuten, die Wunderfrage zu behandeln. Das Wunder gehört in ein andres Gebiet hinein. Daraus, daß die Naturwissenschaft nicht mit Wundern rechnen darf, ist es falsch zu schließen: Wunder sind unmöglich. Herrmann fährt jedoch fort: „Die Natur im Sinne der Naturwissenschaft bedeutet aber den gesetzmäßigen Zusammenhang des nachweisbar Wirklichen überhaupt“. Diese Definition kann man nur dann sich gefallen lassen, wenn man hinzufügt: Die Naturwissenschaft kann überhaupt nur die Natur nach bestimmten Gesichtspunkten erforschen; nur soweit sie das Allgemeine, Gleichförmige der Natur in Gesetzesbegriffen formuliert, geht Natur in das Wesen und die Begriffe der Naturwissenschaft hinein. Der Begriff der Natur enthält dagegen etwas Geheimnisvolles, Unübersehbares. Bei Herrmann bestimmt der Begriff der Naturwissenschaft das „nachweisbar Wirkliche“. Der Begriff der Naturwissenschaft ist für den Begriff Wissenschaft bestimmend. Von dem wissenschaftlich Erklärbaren scheidet er das Erlebbare, das mit unserm Selbstgefühl verbunden ist. Diese Unterscheidung hat sehr viel Anfechtbares. Denn alles Erlebbare, das sich nicht in allgemeinen Gesetzesbegriffen ausdrücken läßt, ist damit als Wirkliches, Tatsächliches aufgewiesen und kommt somit auch für das wissenschaftliche Erkennen in Betracht.

Die Hauptsache ist: die Naturwissenschaft denkt gar nicht daran, „den gesetzmäßigen Zusammenhang des nachweisbar Wirklichen überhaupt“ aufzuweisen. Dies geht weit über ihre Aufgaben hinaus. Vieles nachweisbar Wirkliche wie das individuelle geistige Leben, die geschichtlichen Ereignisse, ist überhaupt nicht Gegenstand der Naturwissenschaft. Sogar wenn man die Psychologie als naturwissenschaftliche Disziplin auffaßt, würde doch das höhere Geistesleben und das ganze Gebiet der Geschichte nicht unter ihre Aufgabe fallen. Wenn also das Wunder etwas Wirkliches ist, so braucht es gar nicht unter das Gebiet des Wirklichen zu gehören, mit dem es die Naturwissenschaft zu tun hat. Jedenfalls kann sie kein abschließendes Urteil abgeben. Viel richtiger hebt daher Rade[3] hervor, daß das Wunder in das Gebiet des Individuellen, Besondern, in das Reich der Geschichte hineingehört.

1. Offenbarung und Wunder, S. 27—71.
2. S. 33. 3. Das religiöse Wunder, 1909, S. 17ff.

Aber noch weiter: die Naturwissenschaft formuliert vielmehr einzelne Gesetze, die sich oft kreuzen, weil sie dasselbe Geschehen unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten[1]. Es überschreitet weit die Aufgabe der Naturwissenschaft, alle ihre Erscheinungen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen. Sie konstatiert vielmehr eine unendlich große Zahl von Zusammenhängen, die sich immerfort kreuzen und so ein unübersehbares Gewirr von Vorgängen hervorbringen. In diese Zusammenhänge greifen menschliche Willenshandlungen hinein, die nicht vor das Forum der Naturwissenschaft gehören. Natur und Geschichte beeinflussen sich gegenseitig. Schon aus diesem Grunde ist es der Naturwissenschaft unmöglich, „den gesetzmäßigen Zusammenhang des nachweisbar Wirklichen überhaupt" zu erforschen. Wie die einzelnen Zusammenhänge in einander eingreifen, verbirgt sich unserer Kenntnis. Daher ist die Natur in Wahrheit für uns etwas Rätselvolles. Neuanfänge stecken in ihr, eine wirkliche Entwicklung ist in ihr vorhanden, d. h. es entsteht etwas Neues, was auf den früheren Stufen nicht schon vorhanden ist. Der Chemismus ist etwas Neues dem Mechanismus gegenüber. Die Krystallbildung eine höhere Stufe allem Niederen gegenüber, erst recht der Organismus gegenüber dem Anorganischen und das Genie gegenüber seinem Milieu. Einen einzigen gesetzmäßigen Zusammenhang hier herausfinden wollen, ist jedenfalls nicht Sache der Naturwissenschaft. Einen deterministisch gedeuteten Universalzusammenhang gibt es überhaupt nicht. Eine Metaphysik, die sich erkühnte, ein „Gesetz der Gesetze" herauszufinden, ein einziges das Universum umfassendes Naturgesetz, schließt den christlichen Glauben aus. Der christliche Wunderglaube erfordert, daß Neues in der Welt entsteht, was nicht aus dem bisherigen Weltzustande notwendig hervorgeht. Diese Annahme widerspricht keinem naturwissenschaftlichen Axiom, keinem Denkgesetz. Sie wird notwendig, wenn es überhaupt eine transcendente Welt gibt, die in Beziehungen zur immanenten Welt steht

Herrmann sagt: „Wer also aus der Religion heraus den Mut faßt, von einer Erfahrung des Wunders zu reden, müßte sich auch eingestehen, daß er etwas als wirklich vorstellt, was mit den Erkenntnismitteln der Wissenschaft nicht erfaßt werden und zur Natur nicht gehören kann". Ich stimme dem zu, daß das Wunder mit den Erkenntnismitteln der Naturwissenschaft nicht erfaßt werden kann. Aber Herrmann identifiziert fälschlich Wissenschaft und Naturwissenschaft; er macht die letztere zur Richterin über das, was wissenschaftlich erkennbar ist. Sein Wissenschaftsbegriff ist viel zu eng.

1. Vgl. P. Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften[2] 1910 S. 171.

Herrmann nennt weiterhin Wunder Ereignisse, die „supra et contra naturam“ sind[1]. Daß die Wunder supra naturam sind, ist zweifellos. Denn sie sind Gottes Taten, und alle Taten Gottes sind supranatural, d. h. ihr Entstehungsgrund liegt über das Naturgebiet hinaus, wenn auch ihr Wirkungsgebiet innerhalb der Natur liegt. Schwieriger schon ist die Frage zu lösen, ob die Wunder contra naturam gehen. H. Schuster hat mit Entschiedenheit diesen Begriff contra naturam abgelehnt[2]. Man wird auch hier die verschiedenen Begriffe „Natur“ unterscheiden müssen. Es liegt etwa ebenso wie mit der oft erörterten Frage, ob die Glaubenswahrheiten supra et contra rationem seien. Sicherlich ist die Vernunft ebensowenig eine in sich geschlossene Größe wie die Natur. Der Glaube wird sicher oft genug im Widerspruch zu dem stehen, was die Vernunft vieler Menschen auf Grund ihrer gegenwärtigen Erfahrung für tatsächlich hält. „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes.“ In späteren Stadien seines Lebens wird vielleicht derselbe Mensch einsehen, daß das früher für unvernünftig Gehaltene die höchste Wahrheit ist. Wenn man die „Vernunft“ im höchsten Sinne als νοῦς auffaßt, so wird man geradezu sagen können, daß die Vernunft das aufnehmende Organ der Glaubenswahrheiten ist. Ebenso ist es auch mit der Natur. „Naturgemäß“ muß es uns erscheinen, daß ein Trunksüchtiger sich zu Grunde richtet. Wird er dennoch gerettet, so erscheint uns dies Wunder als gegen die Natur gehend, wenn wir unter Natur den Ablauf einer Geschehensreihe betrachten, in die kein neues Moment von außen hineingreift. Insofern erscheint es uns „naturgemäß“, daß ein von vielen Feinden bedrängter Mensch zu Grunde gehe. Daß das Wunder der Errettung contra naturam gehe, ist dann nur ein andrer Ausdruck dafür, daß der Glaube Gott Dinge zutraut, die er im Gegensatz zu allen Wahrscheinlichkeitsberechnungen durchsetzt.

Aber wenn man unter Natur die empirische Wirklichkeit überhaupt versteht, so wird man nur dann den Ausdruck „contra naturam“ brauchen, wenn man von dem Dogma eines abgeschlossenen Zusammenhanges aller Erscheinungen oder von dem Vorurteil eines in sich abgerundeten Weltgeschehens ausgeht, in welchem jedes Ereignis die notwendige Folge des bestehenden Weltzustandes ist. Bei dieser verkehrten Auffassung der Welt als eines Gott gegenüber abgeschlossenen Ganzen muß das Bedürfnis entstehen, jedes Wunder als contra naturam geschehend zu denken. Wir bekommen also bei Herrmann ein Denkgesetz heraus, das uns das für wirklich zu behaupten verbietet,

When we
that a m
occurs "
to nature"
do we m
by "natu

---

1. S. 34. 2. Th.L.Z. 1909.

was der religiöse Mensch immerfort erlebt. Ein schneidender Dualismus zwischen Glaube und Vernunft ist die Folge.

Die Glaubensgedanken sprengen die Fesseln der Wissensvorurteile, oder die deterministischen Weltbegriffe erwürgen bei weniger kraftvollen religiösen Naturen als Herrmann den Wunderglauben, ja jeden Glauben an die lebensvoll wirkende Gottesmacht.

Wenn wir dagegen überzeugt sind, die Natur d. h. die empirische Wirklichkeit birgt jeden Augenblick unzählige Möglichkeiten in sich, so werden wir nicht die Formel zu bilden brauchen, das Wunder gehe contra naturam. Wenn die Natur nicht ein Gott gegenüber abgeschlossenes Reich ist, sondern stets für Gottes Wirkungen geöffnet ist, so liegt keine Möglichkeit vor, das Wunderwirken Gottes als contra naturam aufzufassen.

Herrmann sagt ferner[1]: „Der einfache Entschluß zur Arbeit schließt den Gedanken ein, daß die Dinge, an denen wir arbeiten wollen, einer Gesetzmäßigkeit gehorchen, deren unser Denken sich bemächtigen kann". Genauer wäre hier zu sagen, daß unsere Arbeit von der Voraussetzung ausgeht, daß es nicht einen gesetzmäßigen Zusammenhang alles Geschehens gibt, der die Dinge und und unser eigenes Arbeiten an ihnen festlegt, so daß immer das ewig vorherbestimmte Resultat herauskommt. Sondern wir arbeiten in der Überzeugung, daß wir in die Dinge eingreifen und ihre Gesetzmäßigkeit lenken können, so daß wir umgestaltend und schöpferisch vermittelst der Gesetze wirken können. Es ist daher unzutreffend, wenn Herrmann fortfährt: „Wir können aber nicht leugnen, daß wir diesen Gedanken in dem Moment nicht mehr anwenden, wo der Glaube in uns auflebt, daß die von liebevoller Fürsorge erfüllte Macht Gottes uns die Wirklichkeit schafft, in der wir leben und wirken. Beide Gedanken, den leitenden Gedanken unserer Arbeit und den leitenden Gedanken unseres Glaubens, können wir nicht in einen zusammenfassen, so daß der eine durch den andern sich fortsetzte. Sondern indem der eine von beiden in uns mächtig wird, tritt der andere zeitweilig zurück, um sofort wieder in alter Kraft sich zu melden, wenn für ihn der Moment gekommen ist, der ihm gehört". Ich finde nichts von diesem Zwiespalt, der unserer sittlichen Arbeit tötlich werden müßte, denn gerade in unserer Arbeit sollen wir ja die Gewißheit der Fürsorge Gottes haben, der uns unsere Arbeit aufgetragen hat und ihr Gelingen segnet. Gerade Herrmann betont es, daß der Christ nicht bloß Wunder erleben sondern auch Wunder tun soll. Für die Höhepunkte der Arbeit gilt dies jedenfalls. Wie sollte aber der Christ sich getrauen, Wunder zu tun, wenn die Arbeitsgedanken uns eine unabänderliche Notwendig-

1. S. 36f.

keit des Weltlaufs vorspiegeln wollten? Dann würde unsere Arbeit geradezu erschlaffen. Vielmehr fallen die leitenden Gedanken unsrer Arbeit mit denen unseres Glaubens darin zusammen, daß das Material unserer Arbeit in dem gegebenen Weltbestande vorhanden ist. Die Aufgabe besteht darin, aus den unerschöpflich reichen Möglichkeiten die zur Wirklichkeit zu machen, die Gottes Willen entspricht. Gottes Vorsehung und unsere Arbeit liegen ja nicht auseinander. Nur wenn wir Gottes Willen gehorchen, können wir an Gottes Vorsehung glauben. Gott will gerade auch durch unsere Arbeit sein Werk treiben. So treffen die Arbeitsgedanken mit den Glaubensgedanken darin überein, daß beide an einen durch die Gesetzmäßigkeit der Dinge festgelegten Weltlauf nicht glauben können. Wie wir die Dinge beeinflussen und vermittelst der Naturgesetze unsere Zwecke erreichen können, so wird Gott in noch höherem Grade vermittelst der ihm nicht gegenüberstehenden, sondern in ihm vorhandenen Natur sein Reich aufrichten können.

In der Gegenwart wird unendlich häufig ausgesprochen: Es gibt keine Wunder; dies sei so sehr Grundvoraussetzung aller Wissenschaft, daß jeder, der vom Wunder redet, mitleidig als ein Mensch angesehen werden muß, der rückständig ist und nicht in die Gegenwart hineinpaßt. Sofern ein falscher Wunderbegriff bekämpft wird, ist die Polemik berechtigt. Ereignisse, die die Naturgesetze durchbrechen, kann es nicht geben. Aber die Polemik wird sehr oft in unmerklichem Übergange so weit ausgedehnt, daß der religiösen Erfahrung überhaupt ihre Grundlagen entzogen werden. Dies geschieht stets, wenn irgend welche Begriffe auf das Weltganze und seinen Zusammenhang mit dem Einzelnen übertragen werden, die nur für den Zusammenhang des Einzelnen gelten. Diese Übertragung geschieht sehr häufig und führt doch zu prinzipiellen Fehlern. Je zuversichtlicher das Wunder bestritten wird, um so weniger werden die Grundlagen der Wunderbestreitung geprüft. Es wird oft behauptet: es sei eine „Voraussetzung" alles modernen Denkens, daß keine Wunder geschehen; diese Voraussetzung soll bereits in den logischen Kategorien des Verstandes liegen. Je näher diese Voraussetzungen aber untersucht werden, um so mehr zerfallen sie in sich. Stets soll das, was in der empirischen Einzelerfahrung gegeben ist, entscheidend sein für das, was im Universum im Ganzen möglich ist.

Höchst charakteristisch finde ich die Ausführungen von Erich Adickes über den Wunderglauben[1]. Adickes ist ein entschiedener Gegner jedes religiösen Wunderglaubens. Als Grund, warum er keine Wunder annehmen könne, nennt auch er den „einheitlichen Kausalzusammenhang",

1. Kant contra Haeckel 1901, S. 71—72; 89—92.

den die Naturwissenschaft nicht aufgeben könne. Bemerkenswert finde ich, daß Adickes klar erkennt, daß bereits in jedem theistischen Vorsehungsglauben, im Glauben an eine persönliche Lenkung der Schicksale des Menschen das Wunder beschlossen liegt. Im Gegensatz zu manchen Theologen, die sich die metaphysischen Konsequenzen des Vorsehungsglaubens verhüllen, sieht Adickes die Alternative ganz richtig: entweder theistischer Vorsehungsglaube, der den Wunderglauben in sich enthält, oder die Annahme eines allumfassenden, deterministisch gedeuteten Kausalzusammenhanges. Ich finde folgende Ausführungen erwähnenswert: „Die Annahme der Naturwissenschaft, daß es einen allumfassenden, ausnahmslosen Kausalzusammenhang gibt, ist auch nur ein Glaube. Er ist ihr Lebensprinzip, aber beweisen kann sie ihn nicht. Oft hört man zwar das Gegenteil, aber noch steht Hume unbesiegbar da mit seinem Nachweis, daß Erfahrung uns nie zu wahrer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit führen kann. Aber allerdings: ohne allgemeinen Kausalzusammenhang keine wahre Wissenschaft! Für sie ist er das Grundpostulat, und je mehr wir die Erfahrung analysieren, desto mehr finden wir unsere Annahme bestätigt. Aber ein Glaubenselement bleibt immer noch wirksam, nie wird es ganz schwinden, so sehr die Wahrscheinlichkeit sich der Gewißheit nähern mag."

„So sehr alles das (der Glaube an Wunder und an Offenbarungen Gottes) den Ansichten der Naturwissenschaft widerspricht: an sich ist es nicht undenkbar oder unmöglich. Es steht vielmehr Glaube gegen Glaube: die Naturwissenschaft glaubt an lückenlosen Kausalzusammenhang, und ich tue es mit ihr, der Theist glaubt an Wunder und Fügungen. Keiner widerlegt den andern, und keiner läßt sich überzeugen. Auch auf Seiten der Wissenschaft handelt es sich hier, wo sie in den Bereich der Weltanschauung eingreift, nicht mehr um ein Wissen, sondern um Glaubensannahmen, bei denen die Individualität das erste und das letzte Wort spricht. Ich kann ebenso wenig wie Haeckel jene Träume der Theisten mitträumen, auch mir geht das Wunder gegen meine Natur: aber ich bin nicht der Ansicht, daß es Beweise gibt, durch welche man die Gegner von der Unrichtigkeit ihres Glaubens zu überführen vermag."

Ich finde in diesen Ausführungen die falsche Identifizierung des Kausalitätsprinzips (jedes Ereignis hat eine Ursache) mit der deterministischen Ausdeutung desselben: es gibt nur Kausalgleichungen; der Mechanismus ist der Urtypus aller Kausalität. Auch ich glaube an einen umfassenden Kausalzusammenhang in dem Sinne, daß nichts Neues in der Welt entsteht, was nicht in ursächlichen Beziehungen zu bisher Vorhandenem steht. Aber ich teile nicht den Aberglauben, daß in der Wirkung nichts

Neues gegenüber der Ursache liegt. Nur dieser Aberglaube schließt den Wunderglauben aus. Der Glaube, daß jedes Geschehen seine Ursache hat, ist ein berechtigter Glaube, aber die Annahme, daß die in unsern Begriffen liegende Notwendigkeitskategorie ein Abbild der universalen Notwendigkeit ist, die das Universum beherrscht, ist ein Glaube, der widerlegbar ist. Ferner wird hier von der Naturwissenschaft vieles behauptet, was vielmehr von der Naturphilosophie gilt, und zwar von einer verkehrten Philosophie, die allzu gläubig bestimmte Vorurteile einer abgelaufenen Periode der Naturwissenschaften zu metaphysischen Begriffen verdichtet. Die Naturwissenschaft befaßt sich überhaupt nicht mit Folgerungen inbezug auf das Universum als Ganzes. Sie macht weder gläubige noch ungläubige Annahmen inbezug auf das, was jenseits ihres Gebietes liegt, sondern sie beobachtet Tatsachen und bringt sie unter bestimmte Gesetze. Sie meint aber nicht, daß es ein das Universum erschöpfendes System von Gesetzen gebe, auch nicht, daß ein deterministisch zu deutender universaler Kausalzusammenhang bestehe.

IV. Offenbarung, Entwicklung und Wunder[1].

Die Religionswissenschaft wird nicht von der Frage ausgehen können, ob die Religion durch göttliche Offenbarung hervorgerufen ist oder menschlich subjektiven Erfahrungen und Gemütsbedürfnissen ihren Ursprung verdankt. Sie stellt sich vielmehr zunächst die Fragen: was geht in den Menschenseelen vor, die Religion haben? Sie legt rein empirisch dar: welchen religiösen Glauben haben die Menschen in den verschiedenen Religionen? wie äußert er sich im Kultus und Gebet, in Sühnebräuchen und Opfer? Welchen Einfluß hat er auf das sittliche Leben? Welche Vorstellungen über die Gottheiten gehen aus ihm hervor?

Die Frage, ob dem religiösen Leben überhaupt Wahrheit zu Grunde liegt, wird sogar vielfach innerhalb der Religionswissenschaft überhaupt nicht aufgeworfen. Und doch erhebt sich die Wahrheitsfrage mit Notwendigkeit auch innerhalb der wissenschaftlichen Forschung in der doppelten Form: liegt dem gesamten Gebiet der Religion irgendwelche Wahrheit zu Grunde? Und gibt es irgend wo eine vollendete Religion? Man wird empirische Religionswissenschaft einerseits und Religionsphilosophie und Dogmatik andererseits trennen und dann die Wahrheitsfrage den letzteren zuweisen müssen.

---

1. Vgl. hierzu noch außer den im folgenden angeführten Schriften: Th. Simon, Entwicklung und Offenbarung, 1907; Beth, Der Entwicklungsgedanke und das Christentum 1909, S. 196 ff.

Falsch wäre es, die Wahrheitsfrage vorwiegend oder ausschließlich mit der Frage nach dem mutmaßlichen ersten Ursprung der Religion oder ihrer Urform zu verbinden. Denn die Urform der Religion wird schwerlich je entdeckt werden. Es liegt hier genau wie mit dem sittlichen Leben der Menschheit. Wir können Theorieen über das mutmaßliche erste Entstehen des sittlichen Lebens aufstellen, können hier letztlich auf ursprüngliche Instinkte zurückgehen, die durch Erfahrungen innerhalb des Gemeinschaftslebens zur weiteren Entfaltung kommen. Aber welche Wahrheit der sittlichen Forderung zukommt, können wir nur ermitteln, wenn wir auf unsere gegenwärtigen Gewissenserfahrungen eingehen.

Ebenso liegt es mit dem religiösen Leben. Die empirische Forschung zeigt uns, daß Religion ein allgemeines, sich überall unwillkürlich äußerndes Phänomen in der Geschichte ist. Sie zeigt, daß eine Bindung des Menschen an eine höhere Macht, ein Verpflichtungsgefühl in allen Religionen sich findet. Überall wird ein Verkehr der Menschen mit Gott und göttlichen Wesen behauptet. Dieser Verkehr geht nicht vom Menschen aus, sondern die Gottheiten offenbaren sich, tun ihren Willen kund, verlangen vom Menschen Verehrung. Die Wahrheitsfrage fällt daher zusammen mit der andern Frage: gibt es überhaupt eine Offenbarung Gottes? und gibt es auf Grund der Offenbarung einen lebendigen persönlichen Verkehr mit Gott? Jede Offenbarung Gottes und jeder Verkehr des Menschen mit Gott wie Gottes mit dem Menschen ist aber ein Wunder, sofern hier ein lebendiges Hineinwirken Gottes in die Menschenwelt[1] behauptet wird. Die Definitionen des Wunders passen durchaus auf diese Vorgänge. Eine Offenbarung Gottes geht nicht aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang hervor, sie ist nicht irgendwie aus bekannten Gesetzen abzuleiten. Der bestehende Weltzustand weist nicht auf sie hin. Die Offenbarung durchbricht allerdings kein Naturgesetz, man könnte nur sagen: sie durchbricht den Kausalzusammenhang des Geschehens, wenn man von der falschen Annahme ausgehen würde, daß der stets unabgeschlossene Kausalzusammenhang eine geschlossene Kette bildete.

Daß es einen Verkehr Gottes mit den Menschen gibt, läßt sich somit auch in diesem Falle nur von der religiösen Deutung des vorliegenden Tatbestandes aus wahrnehmen. Daß diese Deutung Wahrheit enthält, kann wiederum weder die Geschichtswissenschaft noch die

1. Ich kann auch den Ausdruck an die Stelle setzen: ein Wirken Gottes innerhalb der Menschenwelt. Trotzdem ist der Ausdruck Hineinwirken festzuhalten. Denn es handelt sich um ein stetig erneutes Wirken Gottes, nicht um eine einmalige Kraftmitteilung, in der sich Gottes Wesen und Wirken erschöpft hätte.

Religionspsychologie noch die Untersuchung der Phänomenologie der Religion beweisen. Der letzte Entscheidungsgrund liegt wiederum darin: die religiöse Erfahrung hat ihr Recht und ihre Eigenart. Mit ihr ist das Wunder des Verkehrs Gottes mit den Menschen und des Menschen mit Gott gegeben.

Die religiöse Beurteilung der Religionsgeschichte wird beide Alternativen zu vermeiden haben, sowohl die eine: aller Religion liegt Wahrheit zu Grunde, folglich sind alle Religionen gleich wahr und gleich falsch. Aber ebenso auch die andere: Eine Religion kann nur die wahre sein, also sind alle anderen Religionen Trug.

Einen Maßstab, an dem wir messen: was ist in den Religionen Täuschung, Verkehrung, Aberglaube, und was sind Wahrheitsmomente, handhabt jeder Mensch unwillkürlich. Es liegt in dem, was er selbst für religiöse Wahrheit hält. Das Christentum urteilt mit vollem Recht: in der Person Jesu hat Gott sein abschließendes Wort in der Geschichte gesprochen. Die von der religiösen Erfahrung angeeignete Offenbarung Gottes in der Person Jesu wird damit notwendig zum Maßstab des Wahren und Falschen in der Religionsgeschichte gemacht.

Die Person Jesu wird damit nicht isoliert; sie wird nicht als die einzige Offenbarung Gottes betrachtet. Aber sie ist der Höhepunkt aller Offenbarungen. Erst von ihr aus verstehen wir die Gesamtheit der stetigen Offenbarungen Gottes an die Menschheit. Die Person Jesu tritt uns aber in der gegenwärtigen Verkündigung von ihm als reale Macht entgegen. Sie ist nicht etwas Vergangenes, sondern etwas Bleibendes. In allen ihren Wirkungen, die sich in der Verkündigung des Evangeliums und dem Glaubensleben des Christen zusammenfassen, wird sie eine reale Gegenwartsmacht. Die Offenbarung ist nicht zu beschränken auf den inneren Charakter Jesu, sondern sie liegt ebenso in dem Handeln Jesu, in seinem Sterben, und in seiner himmlischen Vollendung vor. Ihre Wirkungskraft zeigt sich in der gesamten Geschichte des Christentums. Rückwärts trägt die Geschichte der israelitischen Religion den Charakter der Offenbarung, weil hier ein zusammenhängender Geschichtsverlauf vorliegt, der bis hin zu der Person Jesu führt.

Daß auf Jesus die Frömmigkeit des Judentums eingewirkt hat, ist daher selbstverständlich. Wir finden alle Begriffe des palästinensischen Judentums in der Verkündigung Jesu wieder: Reich Gottes, Gerechtigkeit, Messias, Dämonen[1]. Es ist ebenso sicher, daß allmählich

1. Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 121; „Gewiß ist auch Jesu Verkündigung mannigfach bedingt, durch Voraussetzungen und Begriffe, durch das jüdische Weltbild, durch den Gegensatz der pharisäischen Frömmigkeit, wenn auch

in immer steigendem Maße hellenistische wie syrische, ägyptische Gedankenkreise und Stimmungen das Christentum beeinflussen. Aber wir können unmöglich das Christentum ein Produkt des Judentums und des Völkerchaos im römischen Reich nennen. Die geheimnisvoll neu schaffende Kraft, die in der Person Jesu Originales hinzubringt, ist der produzierende und organisierende Faktor[1].

Die Geschichtsforschung wird bei diesem Geheimnis stehen bleiben können und nichts weiteres zu seiner Erklärung aussagen. Die Geschichtswissenschaft darf somit auch hier von dem „Wunder" schweigen. Aber daraus nun etwa zu folgern, auch die religiöse und theologische Sprache müsse hier den Begriff „Wunder" vermeiden, ist ganz verkehrt. Sie hat allen Anlaß, dies Geheimnis so zu deuten, daß eine neue über alles bisherige hinausgehende Erschließung Gottes stattgefunden hat, in der Gott sein volles Wesen in der Geschichte der Menschheit zur Geltung gebracht hat. Diese Deutung ist keine bloß subjektive oder gar täuschende, sondern sie enthält objektive Wahrheit. Denn die religiöse Erfahrung schließt die höchste, vollendete Wahrheit in sich.

Der Versuch, geheimnisvolle verborgene „Gesetze" zu finden, nach denen das Neue aus dem bisherigen hervorgeht, ist fruchtlos[2]. Ein solcher Versuch ist nur bei der spinozistischen Voraussetzung[3] berechtigt, daß der Gesetzesbegriff bis in die Tiefe des Universums hineinreicht, so daß auch alles Tun Gottes den Charakter des „Gesetzes" an sich trägt. Damit wird aber eine Kategorie der Naturwissenschaft fälschlich für maßgebend für das gesamte Universum gehalten.

In analoger Weise wie bei Schleiermacher finden wir bei Wendt einen Versuch, die Person Jesu aus der menschlichen Gattung abzuleiten. Er schreibt[4]: „Sind nach naturalistischer Betrachtungsweise die Anlagen, die Jesu angeboren wurden, naturgesetzlich begründet in der Beschaffenheit seiner Eltern und seiner Vorfahren, und zwar so, daß man die Reihe der Ursachen im Prinzip zurückreichend denken muß bis in die Anfänge des Menschengeschlechts und darüber hinaus bis in die

---

die Originalität der neuen Offenbarung und die Macht des aus eigenster Erfahrung quellenden Lebens die zeitgeschichtlichen Hüllen und Schalen durchbricht, die alten Formen mit neuem Gehalt erfüllt."

1. Gruppe: Griech. Mythologie und Religionsgesch. II, S. 1606: „Nie werden wir imstande sein, das Christentum vollständig als das notwendige Produkt der Bedingungen, unter denen es entstand, nachzuweisen, denn in höherem Grade noch als dies bei jeder Schöpfung eines Genius der Fall ist, wurzelt ein großer Teil seiner Kraft in dem geheimnisvollen Urgrund der Persönlichkeit seines Stifters."

2. Vgl. die Ausführungen über Schleiermacher; oben S. 44.

3. Vgl. oben S. 36—39.

4. System der christlichen Lehre S. 391; vgl. auch S. 271 f.

ersten Anfänge organischen Lebens auf der Erde, so überbietet der Christ diese Betrachtungsweise durch seine fromme Gewißheit, daß Gott vor Erschaffung des Menschengeschlechtes und vor Grundlegung der Welt Jesum zum Mittler seiner vollendeten Heilsoffenbarung prädestiniert hat. Gott hat die ganze gesetzliche Ordnung des Weltverlaufs und der Menschengeschichte von Anfang an so eingerichtet, daß im rechten Momente das in dieser Vorzüglichkeit qualifizierte Organ für seinen Heilszweck in Erscheinung treten mußte."

Hier wird „die gesetzliche Ordnung des Weltverlaufs" als Mittelglied zwischen Gottes Ratschluß und seine Verwirklichung eingeschoben. Dies hat das Mißliche, daß unsere Kausalbegriffe und Gesetzesbegriffe in eine falsche Höhe hinaufgehoben werden. Und Gottes Ratschluß bekommt, zwar nicht in seinem Wesen und Ziel, wohl aber in seiner Durchführung einen Notwendigkeitscharakter, der der Notwendigkeit der empirischen Gesetze analog ist. So sagt Wendt auch[1]: „Nach christlicher Anschauung geschehen die Wunder nach demselben obersten Weltgesetze mit derselben Notwendigkeit, wie die der gewöhnlichen Naturordnung entsprechenden Vorgänge." Die Weltgesetze sollen auf die Höhe des göttlichen Liebesratschlusses gehoben werden. Die Folge ist aber, daß die Durchführung des Liebesratschlusses Gottes starre, unpersönliche Züge erhält. Auch ergeben sich die Konsequenzen, die mit Wendts System nicht zusammenstimmen. Alle Handlungen der Vorfahren Jesu, speziell ihre Eheschließungen, aber auch alle ihre sittlichen Taten müssen prädeterminiert gewesen sein. Denn jede Handlung hat Folgen für den Charakter, der sich vererbt. Diese Konsequenz ist gar nicht zu umgehen, wenn „die ganze gesetzliche Ordnung des Weltverlaufs und der Menschengeschichte" als Mittelglied zwischen die Prädestination Jesu durch Gott und sein tatsächliches Erscheinen in der Welt eingeschoben wird. Unmöglich ist es, die Prädetermination nur auf die materiellen Elemente der Welt zu beziehen, wenn doch die freien Taten der Menschen, speziell in ihren Eheschließungen maßgebend für die Gruppierung der materiellen Elemente sind.

Criticism of Wendt.

Wendt kämpft nun aber mit starken Waffen gegen den Determinismus für die Willensfreiheit, besonders für die sittliche Freiheit[2]. Er verwirft die Prädestinationslehre[3]. Ja noch mehr. Nach Wendt hat Gott seine Allwissenheit freiwillig beschränkt, indem er den Menschen Freiheit gab. Gott sieht nicht voraus, wie die Menschen auf Grund ihrer Willensfreiheit handeln werden. „Wirkliche Freiheit der Menschen und zugleich vollkommenes Vorauswissen Gottes mit Bezug auf die

1. S. 159. 2. S. 190ff. 3. S. 102ff.; 204ff.

Willensentschließungen der Menschen zu behaupten, wäre widerspruchsvoll. Bedenken wir nun, daß sittliche Willensentscheidungen im Leben des Menschen immer wiederkehren und daß jede derselben, je nachdem sie ausfällt, verschiedene Ketten von Folgen nach sich zieht, daß ferner durch die Willensentscheidungen der einzelnen Menschen die geschichtliche Entwicklung der Menschheit im ganzen bedingt wird, so erhellt, daß jene Einschränkung des Vorherwissens Gottes nicht nur Vereinzeltes und Unbedeutendes betrifft, sondern das Wichtigste, worauf es in der Welt ankommt: die Entwicklung der einzelnen Menschen und der Menschheit im ganzen zum Reiche Gottes[1]." Wie beides sich mit einander reimt: Jesus ist durch den naturgesetzlichen Zusammenhang der Welt prädestiniert, und Gott sieht die freien Handlungen der Menschen nicht voraus, ist für mich unverständlich.

Es ergibt sich somit: beide Gedanken sind zu trennen: die Prädestination Jesu in dem Ratschluß Gottes und der tatsächliche Weltverlauf, der in unsern Begriffen von Gesetz und Ordnung zum Ausdruck kommt. Nur wenn der Weltlauf nichts anderes als Gottes Willen zum Ausdruck brächte, also nichts Widergöttliches enthielte, dürften wir beides in einen Begriff zusammenfassen. In Wahrheit enthält jeder geschichtliche Verlauf Momente, die nicht schon aus dem gesetzmäßig geordneten Verlauf hervorgehen. Die geschichtliche Empirie wird hier bei dem Geheimnis stehen bleiben, die Geschichtsphilosophie wird gleichfalls Gesetze des Hervorgehens des Neuen aus dem Alten nicht finden können; die religiöse Weltdeutung wird und muß stets vom Wunder reden und wird mit vollem Recht der Überzeugung sein, daß diese Deutung völlige Wahrheit enthält.

Die weitere Frage ist: hat Gott wirklich zu den israelitischen Profeten von Moses an geredet? Ihre Überzeugung, daß sie im Auftrage Gottes gesandt seien, war Wahrheit. Dies Urteil ergibt sich für uns, weil der wesentliche Inhalt ihrer Verkündigung auch für uns maßgebend ist. Wer letzteres annimmt, braucht nicht zu folgern, daß alle Gottesprofeten nur untrügliche Wahrheit gesprochen haben. Er braucht nicht zu schließen, daß es etwa Gottes Wille war, daß der Amalekiter-König Agag ohne Erbarmen getötet wurde (1. Sam. 15), daß alle Kanaaniter ausgerottet wurden oder daß Elia ein Blutbad unter den Baalpriestern anrichtete (1. Reg. 18). Auch bei den Propheten Israels mischt sich tiefere Gotteserkenntnis mit unvollkommener Auffassung. Auch die vielen sogenannten falschen Profeten (z. B. Jer. 27—29 u. ö.) waren überzeugt, daß Gott zu ihnen gesprochen habe. Auch sie haben

1. Wendt, S. 204 f.

mit subjektiver Gewißheit von sich ausgesagt, daß Gott sie beauftragt habe. Das Kriterium dafür, was wirklich Gottes Rede war, kann letztlich nur der sittlich-religiöse Inhalt des Gottesspruchs und das Urteil der Geschichte abgeben. Die Gottesoffenbarung in Israel hatte zum Erfolge die Erziehung des Volks durch das Gesetz, die Leitung des Volkslebens nach sittlichen Maßstäben auf dem Grunde des Jahve-Glaubens. Die Unterschiede innerhalb der Geschichte der alttestamentlichen Profetie zu erörtern, gehört nicht hierher. Ob man nun mit einigen Theologen in der Patriarchen-Geschichte von Abraham her noch auf geschichtlichen Boden zurückschließen zu können meint oder erst mit der Mose-Geschichte[1] festen Grund unter den Füßen gewinnt: so ist doch klar, daß ein geschichtliches Werden der israelitischen Religion durch eine Reihe von Offenbarungen Gottes begründet ist. Man wird nicht sagen können, daß erst die Profeten des 8. Jahrhunderts die Erkenntnis gewannen: Gott ist sittliche Macht. Auch schon Moses Verkehr mit Gott muß auf ethischer Grundlage gestanden haben, wenn auch das Sittliche mit dem Nationalen in eins verschmolzen war.

Man wird fragen können, ob Männer wie Mohamed und Zarathustra wirklich Offenbarungen von Gott empfangen haben. Mohamed hat mit wirklichen tiefen Offenbarungen mehr und mehr egoistische und sinnliche Gedanken verknüpft. Von der gesamten außerbiblischen Religion steht wohl die Zarathustra-Religion ihrem Gehalt nach der israelitischen am nächsten. Ich stehe nicht an, auch hier ein offenbarendes Einwirken Gottes anzunehmen. Es ist daher begreiflich, daß die persische Religion in dem Gedanken der Auferstehung auch förderlich die israelitische Religion nach dem Exil beeinflußt hat.

Die andern Religionen haben wohl in manchen Vorstellungen und Symbolen auf das Judentum und Christentum von außen her eingewirkt. Manches ist von dort her assimiliert worden. Die entscheidende Frage ist aber die: worin liegt die hervorbringende Kraft der israelitischen und die der christlichen Religion? Liegt sie in den verschiedenen Religionen des Mittelmeers, die durch ihre Mischung eine neue Religion erzeugt haben? Oder liegt sie in den originalen Erfahrungen der Profeten und der Person Jesu? Nur eine Geschichtsphilosophie, die prinzipiell alles Neue als Summation vorhandener Faktoren erklärt, wird das Christentum als Produkt der religiösen Bewegungen und Kulte der römischen Kaiserzeit erklären; sie kommt dann letztlich zur Leugnung der geschichtlichen Existenz der Person Jesu, oder

1. Wenn Mose Jahve den Gott der Väter nennt, so scheint es mir wahrscheinlich, daß die Jahve-Religion schon eine vormosaische Vorstufe gehabt hat.

erklärt diese für gleichgültig und zufällig. Jede besonnene Geschichtsphilosophie wird das Originale der Person Jesu anerkennen und das Neue an ihr als das Geheimnis seiner Persönlichkeit betrachten. Die Geschichtsphilosophie wird sich dabei bescheiden müssen: Gesetze, nach denen aus dem verborgenen Grund des Daseins in bestimmter Abfolge neue Kräfte, Ideen oder Persönlichkeiten auftauchen, kennen wir nicht und werden wir nie erkennen können. Die Hegelsche Philosophie, die die Gesetze des Absoluten selbst enthüllen wollte, hatte sich eine unlösbare Aufgabe gestellt. Das Wirken Gottes wurde von ihr zu schematisch naturhaft dargestellt.

Die israelitische Religion hat gleichfalls zu ihrer Voraussetzung die semitische Volksreligion. Auch diese ist eine gottgewollte Vorbereitungsstufe der Jahve-Religion. Wir können aber nicht sagen: hier ist nichts Neues entstanden, und alles Große findet sich schon in Babylon.

Die altdogmatische Theorie, nach der sich in ununterbrochener Reihenfolge von den ersten Menschen an ein monotheistischer Gottesglaube wenn auch in dünner Linie bis zu den Patriarchen fortgesetzt hat, entbehrt jeder geschichtlichen Beweiskraft. Es ist eine künstliche Theorie. Wir wissen weder etwas Sicheres über die Religion der ersten Menschen noch etwas über die späteren Depravationen und die etwaige Bewahrung reinen Gottesglaubens. Die Theorie einer einzigen Uroffenbarung ist ein Postulat, das sich nicht irgendwie stützen läßt. Wir können nicht von Postulaten und Schlüssen ausgehen, sondern von der Beobachtung des empirischen Zustandes der Religionen, soweit die Quellen uns die Möglichkeit geben, sie zu erkennen. Nun ist es uns gänzlich unmöglich, eine Kenntnis von der Urgestalt der Religion zu gewinnen. Der erste Ursprung der Religion liegt völlig im Dunkeln. Es ist durchaus möglich, daß die heutigen primitivsten Religionen Produkte einer Entartung sind. Aber auch Schlüsse über eine relativ vollkommene Höhe der Urreligion aufzustellen ist uns versagt.

Es fragt sich hier: dürfen wir den Begriff Offenbarung auf die außerbiblischen Religionen allgemein anwenden? Hier liegt die Alternative vor: sollen wir etwa alle außerbiblische Religion rein aus subjektiv-menschlichen Bedürfnissen, Postulaten und Strebungen ableiten, so daß alle religiösen Funktionen da wären, doch ohne das Objekt der Religion? Die Entgegensetzung des einen, wahren Gottes gegen die erdichteten Götter hat zu dieser Annahme geführt. Das Empfinden sträubt sich, bei Kulten, die etwa zu Menschenopfer oder zur religiösen Prostitution geführt haben, eine irgendwie zu Grunde liegende Offenbarung Gottes anzunehmen. Trotzdem ist es unmöglich, daß alle heidnischen Reli-

gionen lediglich aus menschlichen Strebungen ohne ein religiöses Objekt hervorgegangen sein sollten. Die Theorie von der Uroffenbarung ist nur insofern falsch, als sie eine einzige Offenbarung annimmt. Wir werden Gottestaten auch als den außerbiblischen Religionen zu Grunde liegende Daten anerkennen müssen. Auch nach biblischen Worten hat Gott sich den Heiden nicht unbezeugt gelassen (Röm. 1_{19}f. Act. 14_{17}; 17_{27}f.). Sogar das Wort φανεροῦν wird Röm. 1_{19} gebraucht. Nur wird man allerdings von einer verschiedenartig abgestuften Offenbarung reden müssen. Gottes volles Wesen tritt in den heidnischen Religionen nicht hervor. Aber irgendwie wirksam ist er auch in ihnen.

Revelation cannot be stricted … clusively … the Bible.

Die Frage ist nun: inwiefern läßt der Entwicklungsbegriff sich auf die gesamte Religionsgeschichte anwenden? Der Begriff der Entwicklung hat seinen Ursprung auf dem Gebiet der Biologie. Er bezeichnet dort ein Werden von einer Keimgestalt aus bis zur vollendeten Gestalt eines Organismus wie etwa von dem Samenkorn bis zur Frucht. Bei dieser Entwicklung ist in dem Keim die Zielgestalt bereits potenziell enthalten. Es sind allerdings die notwendigen günstigen Bedingungen erforderlich, damit das Ziel erreicht werde. Aber wenn sie nicht fehlen, so wird das Ziel notwendig erreicht werden müssen. Es ist in der Keimgestalt bereits präformiert. Es kann gar kein andres Ziel erreicht werden als das im Keim gegebene. Aus einem Weizenkorn kann nur eine Weizenähre entstehen, allerdings eine verkümmerte oder eine volle, je nach den von außen einwirkenden Faktoren, aber die Form ist doch präformiert. Trotzdem enthält auch hier der Begriff des Werdens ein unauflösliches Geheimnis. In diesem biologischen Sinne ist der Entwicklungsbegriff nur mit bestimmten Abweichungen auf das Gebiet der Geschichte anzuwenden; und zwar werden die Differenzen immer größer, je umfassender das Gebiet ist, auf das ich den Begriff der Entwicklung anwende. Bei dem einzelnen Menschen werde ich von Entwicklung vom Keimzustande bis zum Alter reden. Aber in dem Keim sind doch sehr verschiedene Möglichkeiten für die Entwicklung enthalten; je nach den äußeren Einwirkungen und je nach dem Gebrauch, den wir von unserer sittlichen Freiheit machen. Daher kann man hier kaum noch sagen: im Keimzustande schlummerte schon alles, was der Mensch geworden ist. Nein, im Keimzustande lagen eine Fülle von Möglichkeiten. Welche von diesen zur Wirklichkeit wurde, hing ab von der sittlichen Kraft oder Ohnmacht des Menschen, in zweiter Linie auch von der Umgebung, die uns beeinflußte.

Can the conception … evolution … applied in thorough-going fashi[on] … religion?

Erst recht tritt der Unterschied hervor, wenn wir von großen Gebieten reden. Nehmen wir ein Volksganzes, etwa das griechische Volk. Lag etwa das bis jetzt erreichte Ziel, das Werden des heutigen

Griechentums in der Anfangsgestalt des Volks? mußte das Volk kraft immanenter Notwendigkeit so werden? Dies ist sicher grundfalsch. Kein Historiker konstruiert aus einem vorliegenden Zustande den mit immanenter Notwendigkeit folgenden nächsten und probiert dann an der Geschichte, ob seine Berechnung richtig war. Sondern jeder erforscht die Tatsachen und ermittelt hinterher die Zusammenhänge. Jedes Volk ist durch viele von außen wirkende Faktoren zu dem geworden, was es heute ist. Oder nehmen wir die Entwicklung der Baukunst. Auch hier konnte aus den ersten Anfängen sich alles mögliche entwickeln. Die von außen einwirkenden Faktoren haben hier etwas völlig Neues und Ungeahntes aus der Baukunst werden lassen. Ich halte es daher für irreführend, wenn man mit Pfleiderer[1] definiert: „In der Entwickelungslehre ist ja dies der Grundgedanke, daß die Dinge aus ihren Anfängen mit innerer Naturnotwendigkeit hervorwachsen". Dieser Entwicklungsbegriff paßt auf die Biologie, nicht auf die Geschichte. Denn in der Biologie kann ich vorher die Stadien des Werdens bestimmen, in der Geschichte nicht[2]. Wer daher den Begriff der Entwicklung auf das Gesamtgebiet der Religion anwendet, darf nicht den Schein erwecken, als ob er den biologischen Entwicklungsbegriff meine. Aus der Urgestalt der Religion konnten sehr verschiedene Religionen hervorgehen. Es haben sich auch die verschiedensten Religionen gebildet. Der Einfluß des Volkslebens, der sittlichen Erfahrungen, religiöse Erschlaffung, aber auch neue Gotteswirkungen waren die von außen wirkenden Faktoren, durch die die Religion in eine kaum übersehbare Masse von Kulten sich gespalten hat. Diese von außen einwirkenden Faktoren sind tatsächlich hier die entscheidenden. Ein Entwicklungsbegriff, der die Zielgestalt im Keime enthalten sein läßt, ist hier irreführend. Er erweckt den Schein, als ob die Entwicklung schematisch streng vor sich gegangen ist. Eine Stufenordnung der Religionen, etwa in Stammesreligionen, Volksreligionen, ethische Religionen, Erlösungsreligionen ist nicht wertlos. Aber die Stufenordnung erweckt leicht die falsche Annahme, als ob die Anordnung des Forschers zugleich den geschichtlichen Werdegang und in ihm die treibende Kraft der Entwicklung enthülle. Diese Annahme führt aber irre. Denn die Religionen differenzieren sich nach Völkern. Sie entarten zum Teil. Bei andern führen sittliche Impulse zu He=

1. Entwicklung des Christentums 1907 S. 4.

2. Diesen biologischen Begriff der Entwicklung hält auch Stange für den einzig möglichen, wenn er schreibt (Grundriß der Religionsphilosophie § 18): „Die Voraussetzung der evolutionistischen Betrachtung der Religion besteht vielmehr in der Annahme, daß die verschiedenen Möglichkeiten der Religion aus dem Begriff der Religion sich ableiten lassen."

bungen der Religion. Oder endlich neue Offenbarungen begründen ein neues Werden. Hier ist der Punkt, an dem die „evolutionistische Auffassung der Religionsgeschichte“ der Offenbarungsleugnung immer von neuem beschuldigt wird [1]. Wenn der Entwicklungsbegriff streng biologisch gefaßt wird, so schließt er allerdings neu eintretende schöpferische Momente, kurz das Wunder, aus. Es fragt sich bei den einzelnen Forschern, ob dies beabsichtigt ist.

Tröltsch hat stets die Schwierigkeiten des Entwicklungsbegriffs nachgewiesen, sofern er auf die Geschichtsphilosophie angewendet wird. Sowohl die positivistische Entwicklungslehre, die alle Veränderung auf äußere Faktoren zurückführt, als auch die idealistische, die eine im Innern wirkende teleologische Idee annimmt, führen zu Schwierigkeiten. Die Hauptfrage formuliert er in seinen ersten Aufsätzen [2] treffend: „Macht es der Entwicklungsbegriff in der Tat unmöglich, an eine Selbsterschließung des göttlichen Wesens und an eine damit gegebene absolute religiöse Wahrheit zu glauben? Schließt die mit ihm gegebene Betrachtung der Faktoren der Geschichte das Einströmen göttlicher Kräfte ..... aus?“ Er antwortet hierauf unmißverständlich, daß eine Selbstmitteilung Gottes, die „mit verschiedener Intensität“ auftritt, durchaus angenommen werden muß. „Was aber das Werden selbst sei und was das Werdende, ob das Spätere im Früheren enthalten sei und wie oder ob irgendwie etwas dazu komme und aus dem Früheren etwas anderes werde als es vorher war, all das bleibt im allgemeinen wie im besonderen Falle völlig unaufgehellt.“ Nur für eine naturalistische Anschauung sei „kein Einströmen neuer Kräfte möglich.“ „Der religiöse Glaube aber fordert seinem Wesen entsprechend eine Selbstmitteilung Gottes, nur in ihr kann er einen festen Ruhepunkt finden. Es ist nicht abzusehen, wie ein solcher Glaube durch unsere so geringe Einsicht in die Faktoren des Werdens unmöglich geworden sein soll“ [3]. Diese Sätze scheinen mir unmißverständlicher zu sein als alle späteren.

Tröltsch wendet sich hierbei gegen „den alten anthropomorphen Supranaturalismus“, gegen die These eines „schlechthin supranaturalen Ursprunges“ des Christentums. Aber auf einem „Wunder“, einem Zustrom göttlichen Lebens beruht auch ihm das Christentum. Bei allen Zusammenhängen mit dem Judentum, auch mit Parsismus und Hellenismus bleibt es doch dabei: „Der eigentliche Quellpunkt ist doch immer die wunderbare Persönlichkeit Jesu gewesen“ [4].

Trotz aller umfassenden und verdienstvollen Bemühungen von

---

1. Vgl. z. B. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903, S. 315; Zur systematischen Theologie, 1909, S. 135.

2. Z. Th. K. 1895, S. 204—229. 3. S. 215 f. 4. S. 226.

Tröltsch um den Entwicklungsbegriff und seine Anwendung auf die Religionsgeschichte[1] scheint mir Tröltsch einem unerreichbaren Ziel nachzujagen, wenn er noch jetzt schreibt: „Insbesondere muß ein Ersatz für Hegels Dialektik, ein teleologisches Entwicklungsgesetz, gefunden werden, das unter allen Umständen der letzte und wichtigste Begriff aller Geschichtsphilosophie ist.“[2] Tröltsch hat dies Gesetz noch nicht gefunden; er hat sich gründlich über die Schwierigkeiten eines solchen Gesetzes Rechenschaft gegeben[3]. Das Entwicklungsgesetz soll nicht so konstruktiv wie die Hegelsche Dialektik sein. „Freilich muß der Versuch wegfallen, diesen Zielgedanken mit dem hervorbringenden kausalen Gesetz zu vereinerleien, aus der Reihenfolge die Stufenhöhe und aus der Erschöpfung des Begriffes die absolute Realisation zu berechnen. Ebenso muß die damit zusammenhängende Lehre von der gesetzmäßigen Auswirkung der Idee in der Erscheinung aufgegeben werden, vermöge deren alle temporär-individuelle Gestaltung als noch nicht überwundene, in der notwendigen Durchsetzungsweise der Entwicklung begründete Verhüllung und Vermitteltheit des reinen absoluten Gedankens gelten darf.“[4] Aber ich glaube, sobald man ein Entwicklungsgesetz aufstellt, treten notwendig alle die Mängel ein, die Tröltsch vermeiden will. Jedes Gesetz wird die vielgestaltige Entwicklung in ein Schema pressen und sie geradliniger erscheinen lassen als sie ist. Jedes Gesetz muß die einzelnen Stufen als notwendige Durchgangspunkte zur Realisierung des Entwicklungszieles betrachten und das Ziel im Keim bereits vorgebildet sehen. Jedes Entwicklungsgesetz der Religion hat damit die Tendenz, eine neue supranaturale Offenbarung Gottes auszuschließen. Erkennt man eine solche an, in dem Sinne, daß ein neues Erschließen Gottes in der Geschichte auftritt, so wird die Möglichkeit, daß es ein Entwicklungsgesetz gibt, ausgeschlossen. Denn wir können nicht die empirische Religionsgeschichte samt dem in ihr verschiedenartig sich offenbarenden Gotteswirken in einen einzigen Begriff zusammenfassen. Für Gottes Wirken können wir kein Gesetz[5] finden. Diese Beschränkung muß die Geschichtsphilosophie der Religion üben. Man muß fragen, ob nicht überhaupt das Wort „Gesetz“[6] für die Aufeinanderfolge der

1. Z. Th. K. 1894, S. 198—228; 1896 S. 167—196; Absolutheit S. 62—72.

2. Kultur der Gegenwart I, 4, 2² S. 31.

3. Z. Th. K. 1896, S. 183: Wir müssen „auf den Nachweis eines Entwicklungsgesetzes und eines daraus zu gewinnenden Maßstabes gerade in den wichtigsten Fragen verzichten“.

4. Absolutheit S. 65.

5. Der Gegensatz zu Gesetz ist aber nicht Willkür.

6. Vgl. Rümelin: Über Gesetze in der Geschichte. Reden und Aufsätze N. F. 1881. S. 118ff. R. zeigt, daß von Gesetzen im strengen Sinne in der Geschichte nicht die Rede sein könne.

historischen Epochen vermieden werden muß. Gesetze haben nur für das empirische Gebiet Bedeutung; von metaphysischen Gesetzen ist uns nichts bekannt. So sollte man lieber von einem Entwicklungsgesetz der Religion nicht reden, so wenig man ein Entwicklungsgesetz eines Volkes oder eines Menschen aufzustellen sucht.

Tröltsch's spätere Ausführungen schaffen keine volle Klarheit, ob ein transcendenter Faktor innerhalb der Religionsgeschichte als wirkende Macht auftritt. Er kämpft mit Sicherheit nur gegen einen thomistischen Wunderbegriff, der das Wunder mit Ausschluß jeder empirischen Kausalität in abrupten Akten in die Geschichte eintreten läßt. Er wendet sich gegen eine Auffassung der Heilsgeschichte, wonach diese in abrupten Akten in die Geschichte hineingestellt ist. Aber wenn man die Frage aufwirft, ob Tröltsch selber einen erneuten Zustrom des göttlichen Lebens an die Geschichte annimmt, so findet man später unbestimmter klingende Ausführungen. „So glaube ich mit den großen Idealisten, daß in diesem scheinbaren Chaos [der Religionsgeschichte] sich doch von verschiedenen Seiten her die göttliche Tiefe des menschlichen Geistes offenbart, daß der Gottesglaube in allen Formen, wo er nur überhaupt wirklicher Gottesglaube und nicht selbstsüchtiges Zauberwesen ist, im Kerne identisch ist, daß er aus seiner eigenen Konsequenz, und d. h. aus der in ihm treibenden Kraft Gottes, überall an Energie und Tiefe gewinnt, soweit es die Schranke der ursprünglichen Naturgebundenheit menschlichen Geistes erlaubt. Nur an einem Punkte hat er diese Schranke durchbrochen, aber an einem Punkte, der im Mittelpunkt großer umgebender und entgegenkommender religiöser Entwickelungen liegt, in der Religion der Propheten Israels und in der Person Jesu, wo der naturunterschiedene Gott die naturüberlegene Persönlichkeit mit ihren transcendenten Zielen und ihrer gegen die Welt wirkenden Willenskraft hervorbringt."[1] Wenn nur die Worte daständen, daß der Gottesglaube „aus seiner eigenen Konsequenz" die höchsten Formen der Religion hervorbringe, so wäre die klare Auffassung da, die Seeberg für die Konsequenz der „religionsgeschichtlichen Schule" hält: Die einmal mitgeteilte Kraft wirkt nun von sich aus weiter: Gott gibt der Welt ein Kraftquantum, das nun weiter wirkt. Diese Auffassung aber genügt Tröltsch nicht; er fügt daher hinzu: „d. h. aus der in ihm treibenden Kraft Gottes". Beides ist nicht ganz dasselbe. Es soll ein übergreifender Faktor konstatiert werden. Doch ist noch nicht sicher, ob die „Kraft Gottes" etwas immanentes oder zugleich transcendentes sein soll, das in der ganzen Religionsgeschichte „treibt". Mir scheint es

Troelts
seems to
between
transcende
an imm
conception
the spe
activities
God.

1. Über histor. und dogmat. Methode, 1900, S. 18.

notwendig zu sein, unmißverständlich zu sagen, daß die treibende Kraft der lebendige Gott ist, der in der Jahve-Religion und vollendet in der Person Jesu sein transcendentes Wesen in anderer Weise zum Ausdruck bringt als in den außerbiblischen Religionen. Die „treibende Kraft" bei Tröltsch liegt in einem schwebenden Gebiet, sie gleicht den semina occulta bei Augustin, die der Welt mitgeteilt sind, und ist dasselbe wie die „unserer Natur als Gattung einwohnende Entwicklungskraft" bei Schleiermacher. Und doch kann man eventuell in dem Ausdruck „treibende Kraft Gottes" eine transcendente Größe finden. Dieselbe zwischen Immanenz und Transcendenz schwebende Größe finde ich später überall bei Tröltsch wieder. Er spricht bei der Religionsgeschichte von einer „mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängenden, vorwärtstreibenden, übersinnlichen Realität. Die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens sind begründet in einer gegen die bloße Natur aufstrebenden Zielrichtung dieser Kraft, die an verschiedenen Punkten aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübter, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat und dann von diesen aus weiterarbeitet bis zu den Zielen; die sich jedem Wissen und jeder Phantasie entziehen. Dies ist der unvergängliche Kern des Entwicklungsgedankens, der in diesem Sinne nicht bloß ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben, sondern auch eine partiell deutlich bekundete Erfahrungstatsache bedeutet".[1] Ganz deutlich wird hier eine jenseits aller empirischen Geschichte liegende metahistorische Konstruktion gegeben, ein Versuch, die hinter der Weltbühne des zeitlichen Geschehens wirkenden Kräfte zu enthüllen. Es ist mir fraglich, ob es möglich ist, die empirische Erscheinung der Religionen samt den in metaphysischer Tiefe wirkenden Kräften in die Einheit des Begriffs „Entwicklung" in diesem Sinne zusammenzufassen. Entweder ist nun mit den zitierten Worten von einer religiösen Entwicklung gesprochen, die eine bald stärker, bald schwächer einwirkende Offenbarung Gottes als treibenden Faktor der Religionsgeschichte annimmt. Dann wirkt eine transcendente Größe bald stärker, bald schwächer in die Religionsgeschichte hinein; dann ist das Wunder, das Tröltsch prinzipiell nicht ausschließen will, als wirkendes Moment in der Religionsgeschichte zugegeben.

Oder die „übersinnliche Realität", die „Zielrichtung dieser Kraft" ist etwas Immanentes, das ein für allemal der Welt mitgeteilt ist, dann ist die Konsequenz: Gott teilt der Welt ein Kraftquantum mit und gibt diesem eine solche vorwärts weisende Richtung, daß es von

1. Absolutheit S. 65; vgl. Z. Th. K. 1896, S. 176 ff.

selbst ohne erneuten Zustrom höheres Leben aus sich erzeugt. Es ist mir nicht deutlich, ob Tröltsch die eine oder die andere Auffassung als die seine anerkennt. Eine dritte scheint mir sachlich unmöglich zu sein.

Wenn man auf die Religionsgeschichte den Begriff „Entwicklung" anwendet, so kann man dies nur in dem allgemeinen Sinne tun, in dem Entwicklung so viel wie Werden bedeutet. Wir haben in den Religionen eine stete Veränderung durch die verschiedensten Faktoren: Stagnation und Entartung durch Erschlaffung des religiösen Lebens, Herabsinken auf eine niedere Stufe, Reformationen, Neubildungen, neue Offenbarungen. Von Entwicklungsgesetzen können wir hier ebenso wenig reden, wie wir bei der Geschichte überhaupt Gesetze der Geschichte auffinden können. Jedenfalls läßt sich das Wunder aus der Religionsgeschichte nur beseitigen, wenn man zugleich Gott selbst aus der Geschichte streicht und ihn zum transzendent bleibenden Begriff oder deistisch zum ersten Beweger der Geschichte stempelt, dessen Anstoß dann ohne erneute Erschließung Gottes weiter wirkt, oder daß man pantheistisch Gott gleichsetzt mit der menschlichen tatsächlichen Entwicklung.

Es ist deutlich: mit dem religiösen Glauben verträgt sich nicht die Auffassung, daß die Welt eine in sich geschlossene Größe sei, in die nichts Neues hineinkommen könne. Wir können uns auch die Religionsgeschichte nicht so denken, daß aus der Urgestalt der Religion mit Notwendigkeit die vollendete hervorwachsen mußte. Vielmehr wirkt Gott in verschiedener Weise, bald sich zurückhaltend, bald aufschließend. Die Kontinuität der Geschichte wird damit nicht aufgehoben. Denn Zusammenhänge sind sicher da zwischen Jesus und dem palästinensischen Judentum, zwischen den Religionen des Mittelmeers und dem Christentum, zwischen Moses und der vormosaischen Religion, zwischen Abraham und der semitisch-babylonischen Religion. Aber das unerklärlich Neue liegt in dem supranaturalen Faktor der Gottesoffenbarung. Hierdurch strömen neue, unerklärliche Mächte in die Welt hinein und konstituieren neue fortwirkende Kräfte.

Die empirische Geschichtsschreibung darf diesen transzendenten Faktor dahingestellt sein lassen, die Geschichtsphilosophie darf ihn nicht ausschließen; das Verständnis des Glaubens muß ihn voll zur Geltung bringen.

V. Geisteswunder.

Sollen wir den Begriff des Wunders auf derartige Tatsachen anwenden, die im Leben und Glauben der Christen die größte Rolle spielen, daß ein Mensch durch Gottes rettende Tat umgewandelt wird; daß ein Sünder sich bekehrt und Vergebung gewinnt; daß sein ganzes

Leben infolge dessen andersartig wird? Nach Thomas von Aquino[1] ist dies kein Wunder, weil hier keine Abweichung von der Naturordnung vorliegt. Denn die Naturordnung beziehe sich überhaupt nicht auf diese Vorgänge. Auch nach der heutigen katholischen Theologie gehört zum Wunder, daß ein sinnliches Ereignis vorliegen muß[2].

Nach Luther dagegen sind gerade die Geisteswunder die echten großen Wunder[3]. Auf seine Nachfolger haben dagegen Luthers Ausführungen zunächst wenig Einfluß ausgeübt.

Musaeus[4] billigt ausdrücklich die Definition des Thomas vom Wunder. Er fügt nur noch hinzu: Wunder sind Ereignisse, die selten geschehen. Daher gehören die regeneratio und alle Werke der gratia sanctificans nicht zu den Wundern, obwohl sie praeter ordinem totius naturae creatae geschehen. Ganz denselben Gedanken finden wir bei vielen Theologen des 17. Jahrhunderts.

Neuere Lutheraner dagegen sind auf Luthers Ausführungen zurückgegangen, nach welchen das wahre Wunder in dem Glauben liegt. Fr. H. R. Frank[5] findet die letzte Quelle und den tiefsten Gewißheitsgrund des Wunderglaubens in dem Erlebnis der Wiedergeburt. Der Christ erfahre, daß er sein christliches Leben nicht der Schöpfungsordnung sondern einer anderen Kausalität, der Gnadenordnung Gottes verdanke. Seine Bekehrung erlebt der Christ als ein Wunder, obwohl Gottes Gnade durchaus nicht unvermittelt sondern mittelst der Faktoren des natürlichen Lebens in sein Leben einwirkt. Die natürlichen Mittel werden von einer höheren Ordnung durchwaltet, die jene als Mittel für Gottes Heilszwecke verwendet. Das Wunder hat daher nichts zu tun mit Zufälligkeit, Willkür, Regellosigkeit, sondern es ist in einer Ordnung begründet. Von dem Erlebnis der Wiedergeburt rückschließend wird dem Christen deutlich, daß Christus selbst das größte Wunder in der Weltgeschichte ist. Erst von diesem Grunderlebnis aus kann der Christ auch Gewißheit über die in der Bibel berichteten Wunder gewinnen. Hier gibt Frank zu, daß eine historische Prüfung aller einzelnen Wunderberichte notwendig ist. Das zentrale Wunder liegt ihm auf geistigem Gebiet. Hierin ist Frank ein Schüler Luthers.

Auch Seeberg[6] folgt darin Luther und Frank, daß für ihn die

---

1. Summa theologiae, I, 105 7.
2. Vgl. Schanz, Artikel Wunder im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte ²12, 1899. S. 1811ff.
3 Vgl. oben S. 32f.
4. Introductio in theologiam. Jena 1678. S. 391ff.
5. System der christlichen Gewißheit. ²§§ 43; 47.
6. Artikel „Wunder“ in Herzogs Realencyklopädie. 3. Aufl. Bd. 21, S. 558ff.

erste und wichtigste Form des Wunders die ist: der Christ erlebt bei der Verkündigung des Evangeliums die unmittelbar wirksame Gegenwart Gottes, die ihm einen schlechthin neuen Lebensinhalt gibt. Er findet, daß diese erste und wichtigste Form des Wunders vielfach ganz übersehen werde. Das Hauptmerkmal jedes Wunders, das „Beieinandersein von göttlicher Wirkung und natürlichem Geschehen“ ist bei dieser Form des Wunders besonders deutlich.

In der Anerkennung dieser geistigen Wunder finden wir einen starken Einigungspunkt innerhalb der in der neueren Theologie so weit auseinander gehenden Wundertheorieen. Nach Biedermann[1] ist das Gehaltvollste, was man über das Wunder in Kürze sagen kann: „Die Wiedergeburt ist der beste Beweis für das Dasein des Wunders.“ Frank hat diese Übereinstimmung Biedermanns an diesem Punkte mit ihm wohl bemerkt und hervorgehoben[2]. Lipsius stimmt hierin mit Biedermann überein: „Im engeren und eigentlichen Sinne aber muß bei den „Geisteswundern“ von einem unmittelbaren Eintreten Gottes die Rede sein.“ „Rechtfertigung und Wiedergeburt sind nicht bloß „der beste Beweis für das Dasein des Wunders“, sondern sie sind selbst die wahren und echten Geisteswunder, deren Stätte der Menschengeist, deren Urheber aber der unmittelbar persönlich ins menschliche Geistesleben eintretende Gottesgeist ist.“[3]

Tröltsch stimmt in der Hervorhebung der geistigen Wunder mit den eben genannten Theologen überein. Die Grundaussage der Religion ist nach ihm, daß sie selbst „eine Tat der Freiheit und Geschenk der Gnade sei, eine das natürlich-phänomenale Seelenleben durchbrechende Wirkung des Übersinnlichen und eine die natürliche Motivation aufhebende Tat der freien Hingebung.“[4] Damit „ist der empirisch-phänomenale Kausalitätsbegriff selbst modifiziert und auf die Durchbrechung durch hereinwirkende andersartige Kräfte eingerichtet“[5].

Der Ausdruck „durchbrechen“ läßt sich auch hier beanstanden. Denn nur die Vorurteile eines das Übersinnliche ausschließenden Kausalzusammenhangs des empirisch-sinnlichen Lebens werden zerbrochen. Immerhin ist es charakteristisch, wie sich der Ausdruck „Durchbrechung“ immer wieder bei den verschiedensten Theologen einstellt. In Wahrheit ist das empirische Leben stets den Einflüssen des Übersinnlichen geöffnet. Wir können stete „Kausalzusammenhänge“ zwischen dem Transzendenten und dem Empirischen feststellen. Der Kausalitätsbegriff ent-

Even Troeltsch, his emphas on the uni ness of rel experience, very close the more orthodox

1. Dogmatik ^{2}§ 731. 2. Gewißheit II^2, § 47$_3$, S. 231.
3. Dogmatik ^{3}§ 420; § 436.
4. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, S. 41.
5. Ebenda S. 42.

hält unendlich verschiedene Anwendungsmöglichkeiten. Daß Tröltsch sich in der Anerkennung dieser geistigen Wunder irgendwie von Frank unterschiede, kann ich nicht finden. Ja wenn er selbst einmal die „orthodox-supranaturalistische Apologetik" so charakterisiert, daß nach ihr der Mensch „einer aus übermenschlichen göttlichen Kräften hervorgehenden Darbietung" bedarf, „die als göttlich gerade in ihrer die Analogie mit allem menschlichen Geschehen aufhebenden Form erkannt wird und die auch in ihren inhaltlichen Wirkungen selbst als göttlich in letzter Linie nur dadurch sich bekundet, daß sie die sonstige seelische Gesetzmäßigkeit menschlichen Seelenlebens offenkundig durchbricht",[1] so ist Tröltsch mit seinen oben zitierten Worten dieser „supranaturalistischen Apologetik" ganz nahe gekommen. Vorausgesetzt ist hierbei allerdings, daß in der übersinnlichen Realität wirklich eine transzendente Größe hereinbricht.

Sehr häufig wird nun gesagt: Bei der Erörterung des Wunderproblems können die geistigen Wunder ganz ausscheiden. Die entscheidende Frage ist die nach der Möglichkeit von Naturwundern. Denn daß es geistige Wunder gibt, ist so sehr eine Erfahrungstatsache alles religiösen Lebens, daß ihre Leugnung der Bestreitung aller Religion gleichkommen würde.

Indessen ist es doch sehr wichtig sich zu vergegenwärtigen, welche Konsequenzen in der Annahme geistiger Wunder liegen und welcher Wunderbegriff aus ihnen folgt. Formuliert man z. B. das Wunderproblem so: „ob Gott Wunder tun d. h. solche Wirkungen in der Welt hervorbringen kann, welche sich nicht als Produkte des regelmäßigen innerweltlichen Kausalzusammenhanges der Dinge begreifen lassen",[2] so ist ganz deutlich, daß die geistigen Wunder im Verkehr der menschlichen Seele mit Gott unter diesen Wunderbegriff fallen, also metaphysische Wunder zu nennen sind. Aus innerweltlichen Faktoren wird es sich nicht erklären lassen, daß die Propheten von Gottes Macht ergriffen sind, ebensowenig daß betende Menschen auf ihr Gebet hin neue Kraft, Zuversicht, Ergebung gewonnen haben.

we declare
we have
real religious
union with
we assert
supernatural"
ity.

Nur wer das Grundphänomen der Prophetie aus leerer Einbildung erklären will, wird zu dieser Ableitung greifen. Ebenso ist es mit dem Gebetsleben. In ihm liegt die Erfahrung eines über alle innerweltlichen Zusammenhänge hinausliegenden Hineinwirkens Gottes in die menschliche Seele. Es folgt also: Gott wirkt in die Menschenwelt Neues hinein, was aus den bisherigen Faktoren des Weltbestandes nicht schon folgt. Aus der Lebendigkeit Gottes ist dies Resultat schon an und für sich verständlich. Denn wie sollte man des gegenwärtig wir-

1. Absolutheit S. 11.
2. So Wendt, System der christlichen Lehre, S. 154.

kenden Gottes gewiß werden, wenn er nicht stets Neues in die Welt hineinwirkte! Wenn in allem Geschehen nur vergangene Gottestaten sich auswirkten, so würde der lebendige Gott garnicht sich bemerkbar machen. Welt und Leben würden genau so verlaufen, wenn Gott sich von der Welt zurückgezogen hätte und nur seine vergangenen Taten nachwirken ließe. Es ist nun sicher, daß alle neuen Gottestaten weitreichende Folgen für die Zukunft nach sich ziehen. Wenn ein Mensch im Gebetsverkehr mit Gott immer aufs Neue Zuversicht, sittliche Kraft, Geduld, Ergebung gewinnt, so wirken diese Kräfte auch bis hinein in sein leibliches Leben, in sein Familien- und Berufsleben, bis in das Leben seiner Kinder hinein. So lebt ein Volk nicht bloß von der materiellen Kultur und Technik, sondern von sittlichen Kräften, die einer immer erneuten Reinigung und Verstärkung durch das religiöse Leben bedürfen. Der lebendige Gott wirkt in der Gegenwart. Daß er mit immer erneuten Wirkungen seine Herrschaft ausbreitet, darin liegt das geistige Wunder. *Daß Gott aber nur in das geistige Leben des Menschen Neues hineinwirken könnte, ist widersinnig.* Wir können keinen Dualismus zwischen Natur und Geist aufrichten. Die gesamte Welt steht Gottes Einwirkungen offen.

„Zur christlichen Anschauung gehört endlich die Überzeugung, daß die menschliche Seele trotz der Zugehörigkeit des Menschen zur Welt auch für das überweltliche, göttliche Leben zugänglich ist. Sie kann schon während des Erdenlebens Kräfte in sich aufnehmen, die nicht aus dieser Welt stammen, Kräfte des göttlichen Geistes, der göttlichen Offenbarung." „Dadurch daß dieses Wunderbare sich nicht nur ausnahmsweise, sondern immer von neuem bei allen geistig normalen Menschen ereignet, wird seine Wunderbarkeit nicht wirklich vermindert — wenn man nämlich den Begriff des Wunders in gegensätzlicher Beziehung zum innerweltlichen Kausalzusammenhange faßt."[1] Im Gegensatz zu diesen Sätzen will ein vulgärer Wunderbegriff nur da Wunder anerkennen, wo sie selten vorkommen. Aber es liegt kein Grund vor, nur seltene Vorkommnisse Wunder zu nennen. Vielmehr sind wir von Wundern umgeben.

Die Konsequenzen der Anerkennung geistiger Wunder sind daher: es hat keinen Sinn zu behaupten: wir müssen alle Ereignisse „aus Naturgesetzen ableiten". So wenig irgend ein Vorgang Naturgesetzen widersprechen kann, so wenig läßt sich irgend ein geschichtliches Ereignis „aus Naturgesetzen ableiten". Weder der Gebetsverkehr der Seele noch irgend ein geschichtliches Ereignis läßt sich aus Naturgesetzen ableiten. Alle geschichtlichen Ereignisse, ja jeder Geistesakt hat eine sinn-

1. Wendt, Christliche Lehre, S. 172—174.

liche Seite. Ein Dualismus von Natur und Geist ist ausgeschlossen. Folglich finden wir überall im Naturleben das Wunder. Zu behaupten, daß das geistige Leben des Menschen gewissermaßen das einzige Einfallstor sei, durch welches neue „aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang nicht hervorgehende Ereignisse“ vom Transzendenten her in die sinnliche Welt hereinkommen könnten, ist absolut widersinnig. Wenn die naturgeschichtliche Betrachtung die sinnliche Welt durchaus nicht erschöpfend bemeistern kann, so ist es auch falsch, die Natur für die religiöse Betrachtung unter dem Gesichtspunkt „Naturgesetz“, „Reich der Notwendigkeit“ dem Geistesleben gegenüberzustellen. Verkehrt ist es auch, im geistigen Leben eine andere unmittelbarere Unmittelbarkeit der Gegenwart Gottes anzunehmen als im sinnlichen Leben.

VI. Vorsehungsglaube und Wunder.[1]

Auffallende Ereignisse, die für unser gesamtes Leben religiöse Bedeutung gewinnen, dürfen wir Wunder nennen. Der gesamte Vorsehungsglaube gewinnt von da aus den Charakter des Wunderbaren. Der christliche Vorsehungsglaube hat den Inhalt, daß jedes Ereignis, welches uns innerlich berührt, uns von Gott geschickt ist. Es soll entweder uns zur Mahnung und Warnung oder zur Strafe und Umkehr oder zur Förderung und Vertiefung unsres Lebens dienen. Die Begründung des Vorsehungsglaubens läßt sich nicht durch Beweisführungen über die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung führen. Denn diese Beweise erreichen im besten Falle nur die Einsicht, daß die Welt im Großen und Ganzen geordnet ist. Die Möglichkeit, daß um der Ordnung des Ganzen willen viele Mängel im Einzelnen unvermeidlich sind, ist mit jener teleologischen Beweisführung verbunden. Der Trost, daß alles Unvollkommene und Widrige des Einzellebens sich in die herrliche Harmonie des Weltganzen auflöse oder daß alles Übel so unvermeidlich sei wie in einem Gemälde die Schatten oder in einem Musikstück die sich auflösenden Dissonanzen, ist das Gegenteil des christlichen Vorsehungsglaubens. Denn was hilft es dem im wirtschaftlichen Kampf Unterliegenden, zu wissen, daß Millionen von Menschen erst im Kampf

1. Vgl. hierzu: G. Kreibig, Die Rätsel der göttlichen Vorsehung, 1886. — W. Schmidt, Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt, 1887. — W. Herrmann, Die Lehre von der göttlichen Vorsehung, Christl. Welt 1887; Sp. 483 ff. — L. Nagel, Zur Lehre von der göttlichen Vorsehung, Christl. Welt 1887, Nr. 20, 25, 36. — W. Beyschlag, Zur Verständigung über den christlichen Vorsehungsglauben, 1888 (Aus den deutsch-evang. Blättern). — O. Kirn, Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft, 1903. — P. Mezger, Die Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens, 1904.

zu Grunde gehen müssen, damit für ein später lebendes Geschlecht bessere Daseinsbedingungen geschaffen werden? Oder was hat der Tuberkulose davon zu wissen, daß wie im Pflanzen- und Tierleben so auch in der Menschenwelt unzählige Keime zu Grunde gehen müssen, damit einige wenige sich harmonisch entfalten können? Gerade da wo die von der allgemeinen Weltbetrachtung her unternommene Lösung aufhört, beginnen erst die Fragen des christlichen Vorsehungsglaubens. Dieser richtet sich gerade auf das Individuelle und Einzelne, an dem eine Reflexion über die Einrichtung des Weltganzen vorübergeht. Der Schluß, daß gerade in der zweckmäßigen Anordnung des Universums auch das Wohl des einzelnen Wesens notwendig mit enthalten sein muß, wird zwar häufig gezogen. Aber dieser Schluß ist unkräftig und pflegt gegenüber dem mannigfaltigen widrigen und verworrenen Geschick des einzelnen zu versagen.

Der christliche Vorsehungsglaube ist für den Menschen gegeben, der die Erfahrung der persönlich auf ihn gerichteten erlösenden Liebe Gottes gewonnen hat. Ihm werden im Rückblick auf sein vergangenes Leben die Verkettungen seiner Lebensumstände in dem Lichte offenbar, daß Gottes suchende Liebe in ihnen zu spüren war. Der Glaube ist dessen gewiß, daß wie in der Vergangenheit so auch in aller Zukunft dieselbe heilige Liebe Gottes unser Leben umgeben wird. In nie aufhörender innerer Arbeit, in dem tätigen Gehorsam gegen Gottes Forderungen wird diese Glaubensgewißheit immer neu gewonnen werden müssen gegenüber allen freudigen und widrigen Lebenserfahrungen. Der Vorsehungsglaube in seiner sieghaften Kraft ist das hohe Ziel, zu dem der Christ sich hinbewegen soll. Dieser Glaube wird aller beschränkten Nützlichkeitsbetrachtung enthoben, wenn er in der Arbeit für Gottesziele gewonnen wird. Er erhebt sich dann zu der Gewißheit, daß der einzelne eine spezielle Lebensaufgabe als seinen Beruf von Gott bekommen hat.

So nimmt der Vorsehungsglaube seinen Ausgangspunkt nicht in einer allgemeinen Weltbetrachtung, auch nicht in einer objektiven Erforschung der Lebensschicksale andrer Menschen, bei denen wir doch so häufig in das Innere nicht hineinschauen können. Sondern der Ausgangspunkt ist das eigene Leben mit unserer Erfahrung von persönlicher Schuld und der Gnade Gottes, die das Herz gewinnt, zum Glauben und zum Gehorsam gegen seinen Willen wendet. Es ist klar, daß ohne diese Glaubenserfahrung und ohne den in Bitte und Dank sich äußernden Verkehr mit Gott der Vorsehungsglaube nicht gewonnen werden kann.

Diese Zuversicht, daß mein persönliches Leben von Gottes er-

ziehender Liebe gelenkt wird, ist keine den Menschen einschläfernde Lebensansicht. Es ist nicht so, daß der Vorsehungsgläubige in der Gewißheit, daß Gottes Liebe alles ihm zum Besten ordnet, die Aufgabe, sein Leben selbsttätig zu gestalten, vernachlässigen müßte. Denn Gottes Schickungen, deren wir im Glauben gewiß werden, haben gerade den Charakter von Forderungen an unseren Willen. Ein lässiges Sichgehenlassen wäre Ungehorsam gegen Gottes Mahnungen. Der Vorsehungsglaube hat daher überall, wo er nicht in krankhaften und verkümmerten Formen auftritt, den Inhalt: Gott wird die Menschen, die seinen Weisungen folgen, durch alle Schwierigkeiten hindurchführen, in die sie bei der Erfüllung des Willens Gottes geraten. Gott wird auch da, wo wir seinen Willen nicht erkannten oder uns ihm entzogen, dem aufrichtigen Bußfertigen neue Möglichkeiten eröffnen.

Der Vorsehungsglaube hat nicht das Ziel, daß der Gläubige möglichst von allen äußeren Plagen befreit werde, sondern ein sittliches und zugleich überweltliches Ziel: daß der Christ zu seiner inneren Förderung und zum Heil der Mitmenschen sein Leben auf Erden führe und letztlich zur überweltlichen Vollendung im Gottesreich gelange.

Wenn auch der Glaube an Gottes väterliche Vorsehung seinen Ausgangspunkt von dem individuell persönlichen Erlebnis nehmen und in der persönlichen Lebensführung immer von neuem gewonnen und erarbeitet werden muß, so muß er doch notwendig zu einer allgemeinen Welt- und Lebensansicht werden.

Der Christ kann nicht bei der Zuversicht stehen bleiben, daß sein eigenes Leben von Gott geleitet wird. Aus der Gewißheit, daß Gott unser aller Vater ist, folgt zunächst, daß das Leben aller Christen von Gott zu demselben Ziel hin, der Vollendung in Gottes Reich, geleitet wird. Unmöglich, weil mit dem christlichen Gottesbegriff unverträglich ist auch die Meinung, daß Gott von vornherein nur das Leben einiger Menschen, der Auserwählten väterlich leite, während alle anderen den Zufällen des Lebens rettungslos preisgegeben seien. So macht z. B. R. Liebe[1] die Unterscheidung: Gott liebe nur einzelne auserwählte Menschen mit persönlicher individueller Liebe, die anderen dagegen seien nicht Gegenstand der persönlichen Liebe Gottes, sie werden vielmehr als Mittel aufgebraucht für das Aufkommen der selbständigen persönlichen Wesen in der Gesamtbewegung der Welt[1]. Vielmehr folgt aus dem christlichen Gottesglauben: wenn viele auch die suchende Liebe Gottes nicht erkennen, ja ihr widerstreben und Gottes Ruf nicht hören, so waltet doch Gottes Vorsehung auch über ihnen. Allerdings wird

1. Die Liebe Gottes ZThK. 1909 S. 347ff. Hiergegen Herrmann ebenda 1910 S. 78ff.

Gottes Regierung andersartig bei denen sein, die ihm ihr Herz erschließen, als bei denen, die mehr oder weniger von ihm fern sind. Dies geht schon aus den Erfahrungen derer hervor, die lange Zeit in Gottesferne lebten und dann sich bekehrt haben. Sie erkennen rückblickend die mannigfachen Gottesstimmen, die auch in ihr Leben hineingefallen sind. Einen Unterschied aber zwischen Sündern, die Gott zu erretten sucht, und anderen, die Gott aufgegeben hat, dürften wir nicht festzustellen berechtigt sein.

Im Blick auf das eigene Leben wird der Christ nur die unverdiente Gnade Gottes rühmen können, die sich seiner trotz der eigenen Sünde angenommen hat. Im Hinblick auf andere Menschen werden uns weit mehr Rätsel bleiben als in der Erkenntnis der eigenen Führungen. Wir werden auch nur mit größter Behutsamkeit und stetem Vorbehalt das Leben anderer Menschen im Licht der Erziehung Gottes zu deuten wagen. Denn die affektive Wirkung eines Ereignisses läßt sich letztlich nicht von der Persönlichkeit lösen. Viel wichtiger als darüber nachzudenken, was Gott anderen mit seinen Schickungen hat sagen wollen, wird es sein, daß wir unsere Liebespflichten ihnen gegenüber ernstlich erwägen.

Am drückendsten sind für den Christen die Fragen, ob vielen innerhalb der Christenheit, die in physisch oder moralisch ungesunder Atmosphäre aufwachsen, das Evangelium wirklich so nahe gebracht ist, daß eine innere Fähigkeit, es aufzunehmen, erweckt wurde, oder ob Tausende gar keine Möglichkeit haben, zum Heilsglauben zu gelangen. Wem diese Frage drückend ist, der wird die Lösung nur finden, wenn sie ihm zum Ansporn wird, in eifriger Tat selbst dazu mitzuwirken, daß sittliche und soziale Mißstände gehoben werden. Dasselbe ergibt sich bei der Frage, ob Gott Millionen Heiden ganz übersehe oder inwiefern auch über ihrem Leben seine suchende Liebe waltet. Dem Christen wird auch dies Problem ein Antrieb zur Mitarbeit an der Heidenmission werden. Im einzelnen diese Fragen zu lösen, liegt nicht im Bereiche unseres Themas, das sich speziell mit dem Verhältnis des Vorsehungsglaubens zur Frage des Wunders beschäftigt.

Der Vorsehungsglaube hat sicher den Charakter des Wunders, und zwar im Sinne des Staunenswerten und Unbegreiflichen.

Das Wunder liegt allerdings nur dann vor, wenn die Betrachtung des Glaubens objektive Realität enthält. Mit der Selbständigkeit und Eigenart der religiösen Erfahrung ist diese Realität gegeben[1].

Letztlich können wir nicht durchschauen, wie sich beides vereinigen läßt: die Menschen sind für ihre Taten verantwortlich; und dennoch

1. Vgl. oben S. 2—4.

sind dieselben Taten Mittel und Werkzeuge in Gottes Hand, um seinen Willen durchzuführen. Auch die Feindschaft von Jesu Gegnern muß, ohne daß sie irgendwie dadurch entschuldigt wird, doch ein Mittel werden, das Heil der Welt herbeiführen zu helfen.

Es scheint mir daher ganz verkehrt, wenn O. Pfister[1] im Interesse seines Determinismus einen ausschließenden Gegensatz konstruiert zwischen der Betrachtung: Gott fügt durch sein Vorsehungswalten etwas; und: die Freiheit der Menschen ist die Ursache. „Nehmen wir folgende Beispiele: Ein frommes Weib leidet unter der Rohheit seines Gatten. Gern will es sein Kreuz tragen, wenn dieses dem Liebeswillen Gottes entstammt ist; allein die Ärmste huldigt dem Indeterminismus und denkt: ‚Nicht Gott, sondern dieser Elende peinigt mich!' Wie ist da stille, dankbare Ergebung möglich?" Mir scheint im Gegenteil: Beide Betrachtungen müssen notwendig vereinigt sein: der Mann ist verantwortlich, schuldig, frei. Er könnte auch anders handeln; er brauchte sich nicht roh zu benehmen. Der Vorsehungsglaube wird zur stumpfen Resignation, wenn nicht mit ihm Hand in Hand die Betrachtung der Freiheit geht im Sinne des Auch-anders-Könnens. Und wie viele Menschen haben rechten Vorsehungsglauben bewährt, ohne daß ihr Glaube an die Freiheit andrer Menschen, die ihren Lebensweg durchkreuzten, ihren Vorsehungsglauben gehindert hätte! Dasselbe gilt gegen die folgenden von Pfister angeführten Beispiele: Die Dankbarkeit eines Christen, der wunderbar errettet ist, wird sich in gleicher Weise auf Gott richten wie auf einen menschlichen Retter, ohne daß ein indeterministische Freiheitstheorie störend dazwischen träte und sagte: Die Freiheit dieses Menschen, also nicht Gott war die Ursache dieser Errettung. Darin liegt gerade der wunderbare Charakter des Vorsehungswaltens Gottes, daß Gott die menschliche Freiheit nicht aufhebt und dennoch mit ihr seine Zwecke durchsetzt.

Es ist uns unmöglich, Gott bei der Arbeit der Weltregierung irgendwie belauschen zu wollen. Wir können nicht in dem Gewebe der Welt neben den von Menschen gesponnenen Fäden einen von Gott hinzugefügten Einschlag unterscheiden. Und doch wäre es falsch zu sagen: Alles erklärt sich aus der allgemeinen Welteinrichtung Gottes. Nach ewigen unwandelbaren Gesetzen mußte alles so kommen. Vielmehr überall haben wir ein besonderes, gegenwärtiges Wirken Gottes. Alles ist unberechenbar, auffallend, wie jedes geschichtlich Große, und aus seiner Bedeutung als Werk der göttlichen Macht und Liebe zu preisen. Man wird nicht beides identifizieren können: das Wirken Gottes und

1. Die Willensfreiheit 1904, S. 199.

die tatsächlichen Ereignisse in der Welt. Diese Gleichsetzung ist besonders dann falsch, wenn der Begriff Naturgesetz für geeignet angesehen wird, die Gesamtheit des Geschehens in einer kurzen Formel auszudrücken. Dieser Begriff färbt dann auf die Bestimmung des Wesens und Waltens Gottes ab. Gott gewinnt starre unpersönliche Züge. Eine Verschiebung ist es auch, wenn Schleiermacher schreibt[1]: „Die unsichtbare Hand der Vorsehung und das Tun der Menschen selbst ist eins und dasselbe." Vielmehr in und mit dem Tun der Menschen offenbart sich das Vorsehungswalten Gottes.

Der entgegengesetzte Fehler wird begangen, wenn man das Wirken der Menschen und die göttliche Vorsehung wie zwei aus einander liegende und konkurrierende Substanzen ansieht. Der gewöhnliche Wunderbegriff denkt sich Gott da am stärksten wirkend, wo er in eine von Gott verlassene Welt aus dem Jenseits eingreift, um etwas Neues zu wirken. Es scheint, daß man nur die Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten hat, Gott und Welt entweder gleichzusetzen: dann ist alles menschlich und zugleich ein göttliches Wunderwerk; oder man sieht in Gott und Welt entgegengesetzte Wesen. Dann wirkt Gott intensiv da, wo keine weltliche Ursache vorhanden ist. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten schwankt die Wunderbestreitung wie die Wunderverteidigung oft hin und her. Beide leiden unter demselben Fehler: Gottes Wirken wird unter rationell durchsichtige Begriffe gestellt. Es verliert den Charakter des Geheimnisvollen. Im ersteren Fall — bei Gleichsetzung von Gott und Welt — werden die Begriffe, in denen wir die Welt zu erfassen suchen, unwillkürlich zu Begriffen, die uns Gottes Wesen oder wenigstens sein Walten in der Welt erschließen sollen. Im andern Falle wird Gott zu einem Werkmeister, der sein Werk selbständig gemacht, aber hin und wieder Anlaß hat, nachbessernd hineinzugreifen. An die Stelle der Identifizierung von Gott und Welt ist die Betrachtung zu setzen: bei allem Weltgeschehen hat der fromme Mensch einen Anlaß, Gottes Vorsehungswalten zu ahnen; in den freien Taten der Menschen, sowohl guten wie bösen schaut er die Segnungen Gottes wie die Selbstzerstörung der Sünde. Ist aber der Vorsehungsglaube objektiv im Recht, so kann ich freilich nicht begreifen, wie Gott es anfängt, daß bei den mannigfach sich durchkreuzenden Lebensschicksalen doch Gott jeden persönlich im Auge hat und ihm immer von Neuem nahe kommt.

Die Auskunft, die zwischen dem inneren Leben und dem äußeren eine scharfe Scheidelinie zieht, ist ungenügend. Man meint etwa, Gott

1. An Henriette Herz d. 2. Febr. 1807. Schleiermacher-Briefe hrsgg. von Rade, Jena, 1906 S. 362. Dieselbe falsche Identifizierung wie Glaubenslehre § 46.

gibt den Seinen einen so reichen Schatz an innerer Kraft, an Ausdauer, Geduld, Menschenliebe und Glaubenstreue, daß sie alles überwinden und zum Besten wenden, was auch der Zufall und die Willkür des Weltlaufs und die Bosheit andrer ihnen bringen mag. Es würde dann ausschließlich im geistigen Leben Wunder geben, während das äußere Lebensschicksal von der besonderen Vorsehung Gottes nicht berührt würde. Aber eine solche Scheidung entspricht durchaus nicht dem christlichen Vorsehungsglauben. Die Meinung, daß wohl die inneren Erlebnisse des Christen voll von Erweisungen der Treue Gottes sind, dagegen die äußeren Begegnisse ohne spezielle Vorsehung dem Zufall oder einem starren Weltgesetz unterliegen, schwächt aufs empfindlichste den Vorsehungsglauben. Denn nie könnte der Fromme die Gewißheit haben, ob seine Glaubenskraft auch stark genug sei, alles zu tragen. Er müßte oft in Unsicherheit sein, ob nicht der Zufall oder die Übermacht menschlicher Bosheit stärker als seine eigene innere Kraft sein werden. Ganz anders ist es, wenn ich glaube, daß Gottes Weisheit und Liebe auch in den äußeren Schickungen des Lebens waltet. Dann werde ich zwar nicht meinen, Gott müsse mich vor allem Kampf und allem Trüben behüten; wohl aber, daß Gott mir solche Prüfungen sendet, die für mich zum Heil ausschlagen sollen.

Es entspricht auch wenig dem christlichen Gottesglauben, Gott mehr Macht über das innere Leben zuzuschreiben als über das äußere. Es läßt sich auch nicht einsehen, warum es etwa leichter für Gott wäre, im inneren Leben des Menschen seine Herrschaft auszuüben, dagegen in den äußeren Umständen und Verwicklungen alles dem Zufall und der Willkür zu überlassen. Denn gerade unser Inneres setzt oft Gott den größten Widerstand entgegen. Der christliche Gottesglaube kennt keinen solchen Gegensatz zwischen innerem und äußerem Leben. Gottes Macht und Liebe erweisen sich in beidem. Ein unheilbarer Dualismus, ein stetes Hin- und Herschwanken zwischen Gottesglauben und Angst vor den Zufällen des Lebens wäre die Folge, wenn wir zu teilen hätten: im inneren Leben, zum Erwerb von Glauben, Treue, Menschenliebe, Aufrichtigkeit hilft dir Gott; aber um im äußeren Leben nun diese inneren Kräfte anzuwenden, dazu bist du auf dich selbst angewiesen.

Der christliche Glaube kommt auch nicht zum rechten Ausdruck durch die Lösung wie sie G. Kreibig[3] und L. Nagel[4] versucht haben. Sie suchen die beiden Theorien zu vereinigen, die eine, nach der Gottes

1. Die Rätsel der göttlichen Vorsehnng, 1886.

2. Christl. Welt 1887, S. 185 ff.: Zur Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung.

allgemeine Welteinrichtung alles geordnet hat, und die Überzeugung einer speziellen Wunderwirksamkeit. Beide meinen, man müsse unterscheiden zwischen Ereignissen, die sich aus der allgemeinen Weltordnung Gottes erklären, und solchen, die aus besonderem Eingreifen Gottes abzuleiten sind. Viele Rätsel der göttlichen Vorsehung sollen einfach fortfallen, indem man Gott gar nicht für das verantwortlich macht, was nicht aus der speziellen Veranstaltung Gottes folgt. Z. B. wenn eine große Naturkalamität wie ein Erdbeben mehr als 100000 Menschen hinwegrafft, so würde dies gar nichts mit Gottes speziellem Vorsehungswalten zu tun haben, sondern die allgemeine Naturordnung, die nicht auf die Bedürfnisse der einzelnen Menschen Rücksicht nimmt, wäre die Ursache. Wenn jedoch bei einem solchen Erdbeben eine ganze Reihe von Menschen wunderbar am Leben bleiben, so ist möglicherweise nach Kreibig und Nagel das besondere übernatürliche Eingreifen Gottes die Ursache hiervon.

Diese Theorie teilt scheinbar sehr gut ein: Manche Ereignisse folgen aus der allgemeinen Naturordnung. Es ist dann Zufall, ob dieser oder jener davon betroffen wird. Andere Ereignisse gehen aus der menschlichen Freiheit hervor; menschliche Klugheit, List oder auch Bosheit sind die Ursache für vieles. Hin und wieder dagegen greift Gottes spezielle Anordnung wunderhaft in das Weltgetriebe ein, hindert hier die klugen Anschläge der Bösen, greift dort in die (auch von Gott stammende) Naturordnung ein, um Gottes spezielle Zwecke durchzusetzen, fromme Menschen zu erretten oder Übeltäter plötzlich hinzuraffen. Die christliche Frömmigkeit dürfte jedoch von dieser verstandesmäßigen Dreiteilung am wenigsten befriedigt sein. Der Vorsehungsglaube wird aufs empfindlichste geschädigt, wenn der Christ nur dann gewiß sein darf, daß er unter Gottes speziellster Vorsehung steht, wenn Gott mit besonderen Akten in den gewöhnlichen Weltlauf eingreift. Der Christ ist dann für viele Lebensereignisse dem Zufall anheimgegeben oder der List und Bosheit der Menschen. Ein zuversichtliches Gefühl, in Gottes Hand zu stehen, kann dann konsequenterweise nicht aufkommen. Ebenso sind dann alle Nicht-Christen ganz in der Hand des Zufalls, wofern nicht Gott hin und wieder in übernatürlichen Ereignissen auch in ihr Leben hineingreift.

Mit dieser Theorie wird für einige besondre Fälle ein Wunder festgehalten, aber für den gewöhnlichen Weltlauf werden die speziellen fürsorgenden Akte der Liebe Gottes ausgeschaltet. Eine Verbindung von deistischer Weltbetrachtung als der Regel und christlicher als der Ausnahme ist die Folge. Vielmehr muß die gesamte Weltregierung Gottes auf die Höhe der christlichen Glaubensbetrachtung gestellt werden.

Sie trägt dann ganz den Charakter des Wunders. Ein Auseinanderrechnen, wo die allgemeine Welteinrichtung, wo die Freiheit des Menschen und wo die göttliche Wunderwirksamkeit in Kraft tritt, ist unmöglich.

Keiner von diesen Menschen war dem Zufall preisgegeben. Jedes Leben, das beendet wurde, hatte nach Gottes Willen sein Ziel, ob nun der Eine aus einem segensreichen Wirken abgerufen wurde, der Andere in einem verfehlten Dasein zu Grunde ging, der Dritte wunderbar bewahrt blieb, der Vierte den Verlust all seiner Lieben zu beklagen hatte. Was Gott jedem hat sagen wollen, kann nur der Nächstbeteiligte annähernd zu deuten versuchen. Den entfernter Stehenden ist in erster Linie ihre Pflicht der Hilfeleistung deutlich geworden. Eine Unmöglichkeit, die christlichen Glaubensgedanken von Gottes spezieller Regierung des einzelnen durchzuführen, liegt auch hier nicht vor. Daß Gottes Gedanken niemals nachzurechnen, oft von uns nicht zu verstehen sind, ist kein Grund, an ihnen zu zweifeln; denn es gehört notwendig zur Art Gottes, daß sein Tun geheimnisvoll ist.

Wir können z. B. nicht erklären, was Gott den Menschen hat sagen wollen, deren Nerven- und Seelenleben durch plötzliche Unglücksfälle eine dauernde Lähmung oder Störung erlitten hat, oder warum manche eines elenden Hungertodes sterben müssen? Dies zu deuten sind wir in den weitaus meisten Fällen nicht imstande. Aber wir können unmöglich sagen: Gottes Vorsehung ist hier keine individuell persönliche. So gewiß hier eine überaus starke affektive Berührung des Seelenlebens stattgefunden hat, so gewiß ist auch, daß bei jeder solchen Erregung der Gottesglaube besonders stark erregt wird. Die individuelle Vorsehung leugnen hieße behaupten, daß die Menschen in den entscheidendsten Ereignissen von Gott verlassen sind.

Nur sollen wir uns nicht erkühnen, alles mit unsern Gedanken deuten zu wollen und so tun, als ob der Christ in Gottes Ratschluß so eingedrungen wäre, daß er alles wissen könne. Unendlich viel Elend in der Welt können wir nicht verstehen. Jede Theodicee läßt einen unbegriffenen und unbegreifbaren Rest übrig. Nur daran ist festzuhalten, daß die affektive Deutung des Lebens unter dem Gesichtspunkt des Willens Gottes, wie sehr sie im einzelnen fehlgreifen kann, doch prinzipielle Wahrheit hat.

Wir müssen vielmehr die beiden Betrachtungen unterscheiden: Dasselbe Ereignis, z. B. ein Erdbeben ist einerseits in wissenschaftlicher Weltdeutung auf seine Ursachen zurückzuführen, andererseits ist es in individueller affektiver Deutung zu betrachten: Wie wirkt es auf das Lebensgefühl eines jeden, der persönlich davon betroffen ist? Hier hat die

sittlich-religiöse Weltbetrachtung ihre Stelle. Ihr Recht liegt in der Gewißheit, daß sie genau so berechtigt ist wie die wissenschaftliche, aber auch, daß sie nur in der Wahrheit sich vollendet, daß auch hier ein Gotteswille wirksam war, der zu jedem Menschen persönlich gesprochen hat. Beide Betrachtungen liegen auseinander. Sie kreuzen sich nicht, bestehen darum beide neben einander.

Besonders wenn wir gewiß sein dürfen, daß dies irdische Leben nur ein Ausschnitt aus einem umfassenderen Walten Gottes ist, können die bleibenden Rätsel uns nicht zu sehr befremden.

Im gewöhnlichen Leben sprechen wir mit vollem Recht von Zufällen, wie auch Lk. 10$_{31}$ unbedenklich den Begriff κατὰ συγκυρίαν = zufällig anwendet. Der Begriff des Zufalls bedeutet keinen Gegensatz zum kausalen Verursachtsein[1]. Ich treffe z. B. zufällig einen Freund auf der Reise. Daß ich mich gerade an der Stelle befinde, wo er auch ist, hat für uns beide seine Ursachen. Ich spreche aber von einem Zufall, wenn die Begegnung nicht verabredet war. Unser Leben ist nun voll von solchen Zufällen. Viele Zufälle sind bedeutungslos, andre von größtem Einfluß auf unser inneres und äußeres Leben. Hier ist gerade der Ort, an dem der Christ Anlaß hat, das Vorsehungswalten Gottes zu preisen. Wenn Gott nur die Weltordnung geschaffen und in sie ein gewisses Maß von Güte und Weisheit hineingelegt hätte, so würden wir in allem Einzelschicksal nur von lauter Zufällen zu reden Anlaß haben. So pflegt auch der Mensch außerhalb des christlichen Glaubens Welt und Leben lediglich als zufällig zu betrachten. Dem Christen ist es aber nicht zufällig, sondern ein Akt spezieller göttlicher Vorsehung, daß er gerade in dieser Familie geboren ist, gerade diese Eltern und Geschwister, diese Lehrer und Jugendeindrücke gewonnen hat. Im weiteren Verlauf des Lebens mischen sich dann immer stärker Einflüsse, die ohne unser Zutun auf uns gewirkt haben, mit Lebensschicksalen, die wir selbst uns geschaffen, und für die wir verantwortlich sind. Wir haben aus den Schickungen, die Gott uns gesandt, mehr oder minder das herausgehört, was Gott uns mit ihnen hat sagen wollen, haben die Anlagen und Kräfte, die Gott uns gegeben, mehr oder weniger treu benutzt. Aber immer von neuem treffen uns Schickungen, die uns etwa aus träger Ruhe aufstören oder uns neue Aufgaben stellen, neue Kräfte in uns wachrufen sollen.

Things w
"happen"
the irreli
man ar
the religi
man refe
to God's
idence.

Es handelt sich folglich bei der Frage nach dem Wundercharakter der Vorsehung Gottes nicht um die Frage nach dem Verhältnis des Wirkens Gottes zu den Naturgesetzen, sondern um die Frage, ob in

1. Vgl. Rümelin: Über den Zufall. Reden u. Aufsätze III, 1894, S. 278ff.

den zufällig zusammenwirkenden Ursachen eine höhere Absicht steckt. Kurz: gibt es Vorsehung oder bloß Zufall?

In diesem Sinne erörtert G. Teichmüller[1] die Wunderfrage. Er zeigt, daß die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Naturgesetzes nur das Allgemeine umfaßt, das Einzelne aber nicht erreichen kann. Für das Einzelne bleibe die naturgesetzliche Betrachtung bei dem Zufall stehen. Er sagt, daß nur die Alternative bleibt, entweder ein Vorsehungswalten oder „den hirnlosen Gott, ich meine den Zufall" anzunehmen. Die Entscheidung dieser Frage liegt ausschließlich in dem religiösen Glaubensleben. Daß hinter dem scheinbar Zufälligen eine höhere Vorsehung waltet, kann ich niemandem beweisen, der es nicht glauben will. Wem aber in und mit seinem Achten auf Gottes fordernden Willen Gottes fürsorgende Leitung mindestens an einem Ereignis des Lebens deutlich geworden ist, für den bietet die Betrachtung des christlichen Glaubens keine Schwierigkeit mehr. Jedenfalls wird niemand sie als unmöglich, widersinnig oder unvernünftig widerlegen können.

Wie Gott es anfängt, die Weltereignisse so zu regieren, daß sowohl seine Zwecke für das große Ganze, für das Reich Gottes herausspringen, als auch jedem einzelnen das zukommt, was ihm zum Heil (sei es zur Warnung, Mahnung oder Strafe, oder zur Umkehr, zur Vervollkommnung, zur Stärkung u. s. w.) dienen soll, entzieht sich unserer Einsicht. Gottes Tun läßt sich niemals beobachten oder belauschen, weder bei der Schöpfung noch bei der Regierung der Welt. „Dein Fuß wird selten öffentlich gesehn". (Gottfried Arnold.) Wir können nur in mannigfachen Ausdrücken den Eindruck der göttlichen Vorsehung wiedergeben: Gott leitet, regiert, ordnet, lenkt alles. W. Schmidt[2] bevorzugt den Ausdruck: Gott gruppiert in seinem Vorsehungswalten die Weltereignisse, und er unterscheidet von dem gewöhnlichen Gruppieren das außergewöhnliche wunderbare Eingreifen. Aber schon ein Gruppieren von Ereignissen trägt wunderbaren Charakter. Lotze[3] spricht davon, daß Gott die Weltkräfte und Elemente in seiner Hand hat und auf sie einwirke. Die altprotestantische Dogmatik unterschied in den vier Ausdrücken: permissio, impeditio, directio, determinatio die verschiedenen Eindrücke, die wir von dem göttlichen Tun gewinnen. Es ist deutlich, daß all dies mehr oder minder vollkommene Versuche sind, die Art des göttlichen Wirkens zu beschreiben. Denn wir können nur von der Eigenart des menschlichen Wirkens her und mit

1. Religionsphilosophie 1886 S. 166—208.
2. Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt, 1887.
3. Mikrokosmus II^3 S. 52 ff.

unseren Kausalitätsbegriffen das Wirken Gottes beschreiben. Und doch ist es dem Wesen nach von allem menschlichen Wirken verschieden und ihm überlegen.

Wenn wir Gott und Welt mit dem Pantheismus als identisch setzen würden, so würde alle Kausalität des irdischen Geschehens zugleich das Wirken Gottes abbilden. Aber besonders die Tatsache des Bösen verhindert diese Gleichsetzung. Es gibt vieles Geschehen auf Erden, das widergöttlich ist. Dies wird von Gott sicherlich überwaltet, so daß es mit von Gottes Vorsehung umschlossen wird. Auch das Widergöttliche kann und muß so zu Gottes Heilszwecken dienen. Es soll andre abschrecken, vielen einen Blick für die Tiefe menschlichen Elends öffnen und auch so Gottes Werk treiben. Aber niemals werden wir zu der Folgerung berechtigt sein: Gott habe auch das Böse verordnet, wenn auch nur als einen Durchgangspunkt zur Erlösung hin.

Unzureichend sind alle Deutungen des Vorsehungswaltens Gottes, bei denen die persönliche, in allem Weltgeschehen gegenwärtige Art der Leitung Gottes nicht zu ihrem Rechte kommt. Wenn etwa Gottes Walten nicht als willensmäßiges, sondern nach Art des Funktionierens von unpersönlichen Naturgesetzen beschrieben wird, so erscheint Gott als logischer Kausalitätsbegriff. Sein Walten bekommt etwas unpersönlich Naturhaftes. Dies ist überall der Fall, wenn die naturgesetzliche Ordnung des Geschehens so betrachtet wird, als ob die unpersönlichen Gesetze die wahrhaft wirkenden Kräfte seien. Der Begriff des Naturgesetzes färbt dann dermaßen auf den Gottesbegriff ab, daß Gott nicht als Willensmacht sondern als unpersönliches Weltgesetz angesehen wird. Es ist auch eine Verschiebung, wenn ich aus der Tatsache, daß im göttlichen Handeln sich Ordnungen nachweisen lassen, diese Ordnungen für das eigentlich Wirkende erkläre. Der größte Fehler aber wird begangen, wenn ich die zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken aus der Mannigfaltigkeit des Daseins abstrahierten Naturgesetze für den vollen Ausdruck des göttlichen Willens erkläre. Sowenig der konkrete Mensch eine Personifikation einer Reihe von psychologischen Gesetzen ist, ebensowenig und noch viel weniger ist es möglich, den Inhalt des göttlichen Vorsehungswaltens in einer Reihe teleologisch auf einander bezogener Naturgesetze zu sehen.

VII. Wunder und Gebetserhörung.[1]

Die Frage läßt sich nicht umgehen: glaubst du, daß Gott auf dein Gebet hin etwas tut, was er ohne dein Gebet nicht getan hätte?

1. Vgl. W. Herrmann: Artikel „Gebet" in Herzogs Real=Encykl. VI³ S. 386 ff.

Es wird behauptet, daß, wer diese Frage bejaht, die Ehrfurcht vor Gottes Majestät verletze. Die Gefahr, in heidnische Vorstellungen von Gott herabzusinken, liege vor. Denn es sei heidnisch, zu glauben, daß wir auf Gott eine Einwirkung ausüben könnten. Es fehle an der rechten Ergebung, wenn der Mensch die obige Frage bejahe. Dann versuche er, seinen eignen, oft selbstsüchtigen, oft unvernünftigen Willen bei Gott durchzusetzen.

Der unveränderliche Gott solle seinen guten und weisen Weltplan ändern um des Belieben eines armen, törichten Menschleins willen. Diesen Vorhaltungen ist zuzugeben: Der Glaube an Gebetserhörung hat allerdings zuweilen zu Verirrungen geführt. Einmal dazu, daß bei der in jedem Gebet notwendigen Vereinigung von Zuversicht und Ergebung die letztere zurücktrat oder ganz vergessen wurde. Es schien dann so, als habe der Gläubige in seinem Gebet ein Zaubermittel oder eine Macht über Gott selbst bekommen, so daß er Gott zwingen könne. Der heidnische Gedanke des Deum fatigare tritt dann auf: man sucht Gott durch anhaltendes Gebet so lästig zu werden, daß er, um den Beter los zu werden, schließlich ihm nachgibt. Es kann scheinen, als ob diese letztere Auffassung im Neuen Testament selbst an zwei Stellen vorliege, in den Gleichnissen vom bittenden Freund und vom ungerechten Richter[1]. In beiden Gleichnissen werden die Bitten nur, um die ungestüm Bittenden los zu werden, erfüllt. Indessen die Erkenntnis, daß in einem Gleichnis nicht jeder Zug allegorisch verwertet werden darf, wird zur Vorsicht in der Ausdeutung dieser Gleichnisse mahnen. Nicht daß man Gott zwingen kann, wohl aber, daß man andauernd beten soll, liegt in beiden Gleichnissen; und noch mehr: daß auf unser Gebet hin Dinge geschehen, die ohne unser Gebet nicht eingetreten wären.

Man wendet ein: Gott ist unveränderlich; also kann das Gebet auf ihn nicht einwirken. Gottes Unveränderlichkeit darf aber nicht Gott zu einem unpersönlichen Wesen, nicht zum Weltgesetz oder zu einem logischen Begriff machen. Mit Gottes Unveränderlichkeit streitet es nicht, daß er im Wechselverkehr mit den Menschen tritt; er verhält sich verschieden zu den Menschen, je nachdem ihr Inneres sich ihm aufschließt oder nicht. So versagt sich Gott oft dem Verkehr mit einzelnen Menschen, andern schließt er die Fülle seines inneren Wesens auf. Gott

M. Kähler: Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebets. Dogmatische Zeitfragen II² S. 234ff. — E. Etter: Gebetserhörung und Wunder. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1897. — A. Bonus: Zwischen den Zeilen, II, S. 29ff. — H. Schuster, Gott unser Gott, 1910 S. 175ff.

1. Lk. 11 5—8; 18 1—8.

verhält sich verschieden zu dem Betenden wie zu dem Nicht-Betenden. Sowohl in dem inneren wie in dem äußeren Leben des Menschen treten ganz andere Gotteswirkungen auf, je nachdem der Mensch im Gebet sein Herz Gott aufschließt. Das Gebet schafft so Hindernisse weg, die dem Wirken Gottes in unserm Leben entgegenstehen; es ist eine unumgängliche Bedingung, unter der Gott vieles wirkt, was er sonst nicht gewirkt hätte.

Die Frage nach der Gebetserhörung hängt eng zusammen mit der Freiheitsfrage. Gott wirkt in uns und durch uns, aber nur in dem Maße, wie wir uns ihm zur Verfügung stellen. Daher ist es von unserm sittlichen Tun wie von unserm Beten abhängig, ob Gott unserm Leben eine neue Zukunft eröffnet oder nicht. Es liegt nicht so, daß wir Gott erst zu etwas bestimmen, was nicht schon an und für sich in seinem Willen gelegen hätte. Aber wir erfüllen eine Bedingung, an die Gott sein Wirken gebunden hat. Nicht Gottes Wesen wird verändert, aber allerdings sein Wirken innerhalb der Welt. Je nachdem wir uns Gott aufschließen und für sein Reich arbeiten, gewinnt der gesamte Weltbestand ein anderes Aussehen.

Die Betrachtung hat allerdings daneben auch ihr Recht: alle unsere sittlichen Handlungen und Gebete sind schließlich von Gott gewirkt. Aber das Mysterium der Freiheit im Verhältnis zur Gnade Gottes ist letztlich unlöslich. Ganz falsch ist, wenn man einen Determinimus, der von der mechanischen Notwendigkeit ausgeht, in den Gottesbegriff eindeutet.

Jedes Gebet will schließlich nichts anderes als den Weltlauf verändern. Die Begriffe „Weltlauf" und „Weltplan Gottes" müssen durchaus auseinander gehalten werden. Die mechanische Notwendigkeit wird in den Gottesbegriff hineingedeutet, wenn wir aus dem unabänderlichen Ratschluß Gottes einen unabänderlichen Verlauf der Welt machen. Der Weltlauf liegt niemals fest. Er ist stets unabgeschlossen. Er läßt hunderte von Möglichkeiten offen. In dem Weltlauf kommt nie Gottes Wille zur vollständigen Erscheinung. Also müssen wir stets um Änderung des Weltlaufs bitten. Wir dürfen und müssen dies oft in der Form tun, daß Gott „eingreifen" möge. Zumal wenn in der Gegenwart der Weltlauf uns Gottes Willen verhüllt, müssen wir so beten. Die reflektierende Betrachtung mag hinterher einwenden: Gott wirkte ja schon in der so drückend aussehenden Gegenwart; er war dir dort nur verborgen. Aber in dem „Eingreifen" liegt die ganz richtige Empfindung, daß der bestehende Weltzustand nicht schon kraft immanenter Notwendigkeit die Zukunft in sich trug. Wir dürfen darum um eine neue Erschließung Gottes bitten, die aus dem transzendenten Wesen Gottes her etwas anderes wirkt, als was in den Determinanten der Welt be-

schlossen liegt oder beschlossen zu sein scheint. In Wahrheit nämlich ist es eine ganz falsche Voraussetzung, daß bereits der kommende Weltzustand in dem bisherigen inbegriffen liegt. Gerade das Gebet wie das in und mit dem Gebet gegebene sittliche Tun, das Gottes Willen zu erfüllen sucht, ist das Mittel, um die Zukunft heraufzuführen, die Gottes Willen entspricht.

Das apodiktische Urteil: „gleichviel ob ich bete oder nicht; der Weltlauf geht genau den gleichen Gang; infolge meines Gebets wird nicht das Geringste an ihm geändert", dies Urteil müßte jedes Bittgebet aufheben oder umwandeln. Ich würde dann niemals mehr beten: „Hilf mir! errette mich! laß diesen Kelch an mir vorübergehn!" sondern ausschließlich: „Gieb mir Kraft, das unabänderlich von dir Beschlossene ruhig zu ertragen!" Ja auch dies letztere Gebet setzt im Grunde voraus, daß Gott dem inneren Leben des Menschen etwas mitteilen kann, was ohne Gebet ihm nicht zu Teil würde. Der ganze Weltlauf wird ja wesentlich ein andrer, wenn ich innere Kraft und Festigkeit habe, als wenn ich es hieran fehlen lasse. Das gesamte Lebensschicksal, das eigene wie das einer Familie und weit darüber hinaus viele Lebenskreise werden mitbetroffen, wenn jemand mutlos an der Durchführung seines Lebenswerkes verzagt. Ganz anders, wenn er im tiefsten Zusammenbruch neuen Glauben und Tatkraft gewinnt. Bei der Meinung also, daß Gott zwar im äußeren Leben trotz aller Gebete genau das Gleiche tut, was ohne diese Gebete geschehen wäre, daß aber im inneren Leben Eingriffe Gottes, Stärkung von ihm auf unser Gebet hin uns gegeben werden, werden dem Wirken Gottes nur bestimmte Schranken gesetzt. Es wird kategorisch erklärt: Gott kann den Weltlauf nur so ändern, daß er in dem Geist des Beters selber eine Änderung wirkt, die ohne sein Beten nicht eingetreten wäre. Es ist aber schwer zu sagen, warum man das letztere annehmen, das erstere leugnen sollte. Wenn Gott ein innerliches Verhältnis zur Welt hat, so wird er auch im äußeren Leben des Menschen vieles anders gestalten können, jenachdem dieser sich Gott aufschließt oder ihm ferne bleibt.

E. Ménégoz findet hierin die Wahrheit des Wunderglaubens, daß Gott zuweilen auf das Gebet des Menschen unmittelbar eingreift. Man müsse zum Vergleich die Erfahrungen der Familie heranziehen. „Es kommt häufig vor, daß meine Kinder mich um einen Gegenstand bitten, den ich ihnen auf ihre Bitte gewähre, ihnen aber sicher nicht gegeben haben würde, wenn sie mich nicht darum gebeten hätten. Hier haben wir es also nicht mehr mit dem Gedanken der Vorsehung zu tun, sondern mit dem eines speziellen, von dem regelmäßigen, normalen Gang

der Dinge verschiedenen Handelns. Das ist der Begriff des Wunders."[1] „Das Wunder ist die Erhörung des Gebets. Und diese Erhörung erfolgt ohne irgend eine Verletzung der Naturgesetze[2]." Ménégoz führt aus, daß es eine Aufhebung der Naturgesetze nicht geben könne. Aber er ist durchaus nicht der Meinung, daß der Gedanke des Naturgesetzes das Universum restlos zu erklären geeignet sei: Denn er spricht von dem „lebendigen Gott, der seinen Willen ebensosehr in den Naturgesetzen als in den Gnadenerweisungen zum Ausdruck bringt, welche er seinen Kindern zuteil werden läßt[3]." Nur darin scheint mir der Wunderbegriff von E. Ménégoz zu enge zu sein, daß er das Wunder ausschließlich auf die Erhörung des Gebets bezieht. Er sagt: „Dieses göttliche Eingreifen unterscheide ich ausdrücklich von der regelmäßigen Tätigkeit Gottes in der Vorsehung[4]." Diese scharfe Unterscheidung halte ich für unmöglich.

Die Behauptung, daß Gott auf das Gebet hin nichts in dem Weltlauf ändern könne, wird nur gar zu leicht zu der Konsequenz getrieben: weil Gott unveränderlich ist, bleibt in der Welt alles ebenso, ob ich bete oder nicht; dem Weltzusammenhang kann nichts Neues eingefügt werden. Folglich kann auch das Gebet um innere Kraft nichts von Gott erreichen, was ohne dies Gebet nicht auch schon geschehen würde. Folglich kann das Gebet nur rein subjektive Bedeutung haben. Der Mensch wirkt jedenfalls durch ein solches Gebet auf sich selber ein. Das Beten sei eine Autosuggestion, und zwar eine heilsame, notwendige. Damit ist freilich allem Gebet seine Bedeutung genommen. Es muß allmählich verstummen, wenn es unter dem Schein des Redens mit Gott in Wirklichkeit nur ein Mittel ist, durch welches der Mensch eine heilsame Einwirkung auf sich selbst ausübt. An seine Stelle wird dann Kontemplation, wortlose Ergebung, innere sittliche Arbeit treten. Entweder ist das Gebet ein Mittel, durch welches der Mensch bei aller inneren Ergebung in Gottes Willen doch im inneren oder äußeren Leben etwas erlangen kann, was ohne sein Gebet nicht geschehen würde. Dann hat das Beten einen Sinn. Unter dieser Voraussetzung ist stets gebetet worden. Oder das Gebet hat keinen Einfluß, dann ist es unvernünftig zu beten. Man kann dann wohl versuchen, sein Herz zur inneren Fassung, zum Sichschicken in das Unvermeidliche zu bewegen. Man kann auch versuchen, sich zu überreden: Dies Unvermeidliche muß ich freudig auf mich nehmen. Hinter ihm steht kein unpersönliches Schicksal, sondern der Liebeswille des Vaters. Aber den Vater kind-

1. Der bibl. Wunderbegriff S. 35. 2. S. 34; vgl. S. 44, 48, 50. 3. S. 40. 4. S. 50; vgl. S. 34.

lich zu bitten, er wolle ein drohendes Schicksal abwenden oder ein ersehntes Gut geben, hat dann keinen Sinn. Immer aber steht die Resignation, das Sichfügen in das Unvermeidliche bei dieser Auffassung in Gefahr, ins Stoische hinein zu verfallen, wie etwa Marc Aurel in seinen Selbstgesprächen sich dazu zu zwingen sucht, seiner Ergebung in das Schicksal einen freudigen Ton abzugewinnen, oder wie Spinoza[1] sagt, aus seiner Lehre folge, „wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals, oder das, was nicht in unserer Macht steht, das ist gegen die Dinge, die nicht aus unserer Natur folgen, verhalten müssen, nämlich: das eine wie das andere Anlitz des Schicksals mit Gleichmut erwarten und ertragen, weil ja alles aus dem ewigen Ratschluß Gottes mit derselben Notwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zwei Rechten gleich sind." Sicherlich ist es ein Unterschied, ob ich hinter dem unvermeidlichen Schicksal ein unpersönliches Weltgesetz oder den himmlischen Vater stehend glaube. Und doch bekommt das Angesicht des himmlischen Vaters immer mehr starre Züge, wenn alles Einzelne, was mir geschieht, kraft unerbittlicher Notwendigkeit festliegt. Je mehr Bittgebet und wirkliche Erhörung schwinden oder als unvollkommener anthropomorpher Ausdruck für eine andersgeartete Weltregierung Gottes angesehen werden, um so mehr schwindet der Unterschied zwischen christlicher und stoischer Ergebung, zwischen Vorsehungsglauben und fatalistischer Resignation.

Die Ergebung in Gottes Willen wird allerdings von manchem Betenden versäumt. Es ist ein ernstes Anliegen für den Christen, daß er sich klar macht: wir sind nicht berechtigt, alle möglichen beliebigen und uns gerade einfallenden Wünsche als Gebete laut werden zu lassen. Da Gott heilige Liebesmacht ist, werden alle Gebete den höchsten Zweck haben, daß Gottes Name geheiligt werde und sein Reich komme. Alles aber, was von irdischen Nöten und Sorgen uns hindert, daß Gottes Wille an uns und andern geschehe, das darf Gegenstand eines vertrauenden und ergebungsvollen Gebetes werden. Die Ergebung in Gott wird sich stets darin zeigen, daß wir es Gottes überlegener Weisheit anheimstellen, wie er uns helfen will, ja ob er einen bestimmten Druck noch länger auf uns lasten lassen will, oder ob er eine bestimmte Bitte uns versagt. Das Vertrauen aber muß stets dessen gewiß sein: Gott kann die Bitte seines Kindes erfüllen und ihm eine neue Zukunft eröffnen.

Der Beter, der selber in seinem Leben Gottes Willen immer besser zu erkennen und immer treuer zu erfüllen trachtet, wird immer seltener in Versuchung geraten, Beliebiges oder religiös Gleichgiltiges von Gott

1. Ethik. 2. Teil, Schluß.

zu erbitten. Aus den sittlichen Aufgaben heraus, die der Tag ihm stellt, wird sein Gebetsleben den Inhalt gewinnen.

Die Meinung, daß jede Erhörung eines Gebets den Weltplan Gottes stören müsse, würde nur dann im Rechte sein, wenn der gegenwärtige Weltzustaud ein vollständiges Abbild und ein Ausdruck des ewigen Liebeswillens wäre. Dies könnte er nur dann sein, wenn alles, was in der Welt geschieht, sich aus dem Willen Gottes ableiten ließe, wenn Gott in gleicher Weise der Wirkende wäre in allem Elend und aller Schuld, im schlimmsten Verbrecher wie im Frommen. Wenn Gott die in allen Weltelementen wirksame Allkraft wäre, so müßte man vor diesen Konsequenzen nicht zurückscheuen: Gott wirkt dann die Greuel der Revolution und der Prostitution, das Massenelend wie alle menschliche Schuld, um dann hinterher Gegenwirkungen gegen diese furchtbaren Verwüstungen in die Wege zu leiten. Bei dieser Auffassung von Gott und Welt ist allerdings Ergebung in Gottes Willen die einzig mögliche Haltung. Es wäre ganz inkonsequent, mit einem Bittgebet Gottes weiser Regierung in den Arm fallen zu wollen. Wir müßten auch dem schlimmsten Greuel, der etwa uns selbst oder andere Menschen zur Verzweiflung bringt, nur die ruhige Ergebung entgegensetzen: Dies kann nur ein Durchgangspunkt für das Walten der ewigen Liebe Gottes sein. Auch der schlimmste menschliche Frevel war notwendig. Er war im Schöpfungsplan Gottes begründet. Und seitdem Gott gesprochen: „es war alles sehr gut“, kann nun nichts mehr daran geändert werden; alles muß seinen gesetzmäßigen, von Ewigkeit her bestimmten Verlauf weiter nehmen. Wir dürfen nicht mehr bitten: „Mach End', o Herr, mach Ende!“ sondern nur: „Wenn doch in dem ewigen Weltplan mit beschlossen läge, daß ich die nötige Festigkeit und innere Kraft behalte, um von dem schweren Geschick nicht zermalmt zu werden, sondern aus aller Verzweiflung heraus stets neuen Glauben und neue Zuversicht gewinne!“ Diese ergebungsvolle Ruhe kann sich inkonsequenter Weise auch in ein Bittgebet um innere Kraft verwandeln. Aber dies Gebet kann nicht etwas Neues in den Weltlauf hineinbringen wollen, sondern nur der anthropomorphe Ausdruck sein für das innere Vorgefühl, daß nach dem unabänderlichen Weltplan Gottes auf Elend und Schuld Hülfe und Erlösung folgen muß.

Ganz anders dagegen, wenn ich von der Freiheit des Menschen überzeugt bin und das Böse nicht aus dem Willen Gottes als ein Durchgangsmoment zum Guten hin ableiten kann. Dann ist der gegenwärtige Weltbestand niemals der vollständige Ausdruck des Willens Gottes. Dann ist nicht schon in dem Schöpfungswillen Gottes alles einzelne unabänderlich festgelegt. Vielmehr durch die menschliche Frei-

heit und das Böse kommt ein veränderliches Moment in den Weltlauf hinein. Bei der gegenteiligen Ansicht wird die Ergebung in Gottes Willen mit der Ergebung in den Weltlauf für identisch angesehen. In Wahrheit sind beide ganz verschiedene Dinge. Der Weltanblick wird bei unserer Auffassung viel komplizierter, viel weniger rational und durchsichtig. Die verschiedenen Kausalreihen sind nicht auf die eine einzige Urkraft, auf Gott in gleicher Weise zurückzuführen. Schöpfungswille, menschliche Sünde und Erlösung sind nicht in einen einzigen ewigen Akt zusammenzufassen. Gottes Liebeswille bleibt das von Ewigkeit zu Ewigkeit Unveränderliche. Der Weltbestand aber nimmt nicht an dieser Unveränderlichkeit Gottes teil. Die von mir bekämpfte Auffassung hebt die Welt so in den Willen Gottes hinein, daß das, was nur von Gott gilt, auch von ihr gelten soll.

Gott wirkt nicht in gleicher Weise in allem Weltgeschehen. In ganz andersartiger Weise ist er gegenwärtig in Jesus wie in Judas. Wir können daher Gottes Wirken auch nur in den anthropomorphen Ausdrücken beschreiben, daß Gott bald eingreift in das Weltgeschehen, bald sich zurückhält; er wartet oft, bis das Böse ausgereift ist, um dann Halt zu gebieten. Gott gruppiert und ordnet das Geschehen so, daß seine Zwecke herausspringen. Damit ist Gottes Wirken ganz andersartig beschrieben, als die Wirklichkeit einer logischen Weltidee oder des absoluten Grundes der gesamten raumzeitlichen Erscheinungswelt sein würde. Gottes Wirken läßt sich nicht mit einer metaphysischen Kategorie beschreiben, nicht mit dem Walten des ewigen Kausalgesetzes identifizieren. Es ist dazu zu reich, zu mannigfaltig, zu kompliziert, zu sehr über unsere Begriffe und unser Verstehen hinausreichend.

Wie stark das Gebetsleben selbst alteriert wird, wenn die Unveränderlichkeit Gottes zu der Behauptung führt, daß auch der Weltlauf unabänderlich sei, zeigt Schleiermacher[1] deutlich. Schleiermacher sucht zu zeigen, daß die einzige Wirkung des Gebetes die innere Kraft und Ergebung sei. „Tragen wir einen Wunsch, daß dieses oder jenes sich in der Welt so ereignen möge, wie es für uns das Beste zu sein scheint, Gott im Gebet vor: so müssen wir doch denken, daß wir ihn vortragen dem unveränderlichen Wesen, in welchem kein neuer Gedanke, kein neuer Entschluß entstehen kann, seitdem es zu sich selbst sprach: es ist alles gut, was ich gemacht habe. Was damals beschlossen ward, wird geschehen; dieser Gedanke muß uns mit unwiderstehlicher Gewißheit vor Augen treten.“ Gottes Unveränderlichkeit wird hier unwill-

1. Vgl. besonders seine Predigt über „die Kraft des Gebetes, insofern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist.“ Nr. 2 der ersten Sammlung; Predigten Band I; zuerst ist diese Sammlung 1801 erschienen.

kürlich zum starren Medusenhaupt; die Weltgesetzlichkeit wird in Gottes Wesen hineingedeutet und färbt auf den Willen Gottes ab. Der Weltlauf erscheint wie ein einmal in Gang gesetzter Automat. Die Folge ist dann: Schleiermacher erklärt, „daß es mir ein Zeichen größerer und aufrichtigerer Frömmigkeit zu sein scheint, wenn dieses bittende Gebet in unserm Leben nur selten vorkommt, und auch dann unser Gemüt nicht lange beschäftigt." Das Bittgebet muß dann die Tendenz haben, allmählich zu verschwinden und in Kontemplation überzugehen. In Wahrheit ist die Trennung zweier Gebiete des Lebens, des inneren und des äußeren ganz unmöglich. Es ist eine einheitliche Welt, in der wir leben und arbeiten. Alles Innere drängt sofort dazu ein Äußeres zu werden; und alles äußere Leben affiziert unser Inneres auf das Stärkste. Wir dürfen und müssen um beides bitten; ja wir können gar nicht eine Unterscheidung beider Gebiete vornehmen.[1]

We cann
distinguish
and "outer
sequences
prayer.

Tatsächlich ist auch Schleiermacher der Meinung: Ganz soll das Gebet um äußere Dinge nicht aufhören. Weil den Menschen immer noch heftige Gemütsbewegungen befallen und die stoische Ruhe der friedlichen Kontemplation nicht immer erreicht ist, so sollen und müssen Bittgebete um einzelnes eintreten; aber sie sollen nur ein Durchgangspunkt sein.

Welche Dissonanzen hier oft bei Theologen eintreten, die eine „Versöhnung von Wissen und Glauben" sich zur Aufgabe gemacht haben, zeigen deutlich folgende Worte von Wimmer[2]: „Nach der Einsicht, die ich gewonnen habe, sollte ich nie um Dinge bitten, die dem äußeren Leben angehören. Dennoch kann ich es nicht unterlassen." „Ich weiß wohl, daß eigentlich ein Widerspruch darin liegt: bitten und doch wissen, daß man damit nichts bewirkt. Aber ein innerer Trieb drängt mich dazu, ich muß es tun, um die Ruhe und das Gleichgewicht zu erlangen, das ich in meiner Wechselbeziehung zu dem äußeren Leben mit seinen Aufgaben und Stürmen nötig habe."

Determini
and a be
in prayer
not go tog

Es ist gut, daß solche Widersprüche ertragen werden können, aber ebenso deutlich, wie mächtig der Glaube ein Interesse daran hat, die Fesseln eines deterministischen Weltanblicks sowohl für das innere wie das äußere Leben zu sprengen.

---

1. Dieselben deterministischen Vorurteile finden wir bei Robertson, der direkt Schleiermachers angeführte Predigt reproduziert (Religiöse Reden I, S. 113): „Es erwächst die Demut, welche uns lehrt, uns als Atome zu betrachten, als Glieder einer geheimnisvollen Kette, und sich vor einem Wunsch fürchtet, der dieser Kette geheimnisvollen Zusammenhang gefährden kann." Das ist echt stoisch. Der deterministische Weltanblick wird für das Wesen des Universums angesehen.

2. Im Kampf um die Weltanschauung 1888, S. 63.

Wie stark die Vorstellung von der Unvermeidlichkeit des Geschehens auf das Gebet einschränkend einwirkt, dafür ist August Dorner ein unverdächtiger Zeuge.[1] Er führt aus: je mehr Einsicht man in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt gewinnt, um so mehr schwinde die Sphäre für das Gebet. „Man wird sich dessen bewußt, daß das, was man diesem Zusammenhang gemäß tun kann, man nicht zu erbitten braucht, was man nicht tun kann, auch durch Bitten nicht geändert wird, da die Gottheit die Ordnung selbst gesetzt hat". „Allein es würde ganz verkehrt sein, ein Verschwinden der Religiosität da konstatieren zu wollen, wo das naive Bittgebet aufhört, das nur da wirklich seine Stelle hat, wo man noch keine Vorstellung von dem Weltzusammenhang hat. Sobald man sich darüber klar wird, daß man als endlicher Mensch den göttlichen Weltzusammenhang weder beeinflussen noch kennen kann, so schmilzt das Bittgebet dahin zusammen, daß man nur bedingt bittet, „wenn es dein Wille ist", und daß man unbedingt nur um solches bittet, von dem man weiß, daß es schon gewährt ist, wie das Kommen des Reiches, die Bitte um Gottes Geist. In beiden Fällen aber schwindet das Interesse am Gebet. Ein solches bedingtes Bitten ist aber die Anerkennung der Vorsehung und geht wieder in Kontemplation über."

Es ist deutlich, daß, wenn der Gedanke des absolut eindeutig bestimmten Kausalzusammenhanges herrschend wird, das Gebet eine Inkonsequenz ist. Wortlose Ergebung, kontemplative Betrachtung des unvermeidlichen Geschickes ist das einzige, was übrig bleibt.

Es ist deutlich, daß von den Anhängern des Dogmas von einer unverbrüchlichen Notwendigkeit des Geschehens noch ganz andere Konsequenzen gezogen werden können und oft gezogen zu werden pflegen, die das Gebetsleben noch viel fundamentaler untergraben. In einem bemerkenswerten Aufsatz über „die Umbiegung der christlichen Begriffe durch die moderne Weltauffassung"[2] stellt Adolf Metz zwei kurze Sätze auf, die er gar nicht zu beweisen für nötig findet, weil sie ihm völlig selbstverständlich geworden sind. Es sind die Vorurteile einer deterministischen Kausalbetrachtung: „Als die Angelpunkte der modernen Welterklärung muß dabei die Vorstellung einer durch alles Weltgeschehen hindurchgehenden Kausalität und die Auffassung dieses Geschehens als einer ununterbrochenen Entwicklung angesehen werden. Auf eine bestimmte Formulierung des Kausalitätsgesetzes kommt es für unsern Zweck nicht an. Genug daß alles Zufällige und Willkürliche verbannt und die ausnahmslose Gesetzmäßigkeit alles Geschehens angenommen wird." Metz gibt sich der Hoffnung

1. Religionsphilosophie 1903, S. 306 ff.
2. Preußische Jahrbücher 133, Sept. 1908, S. 387 ff.

hin, daß sich das Christentum „in das moderne Weltbild, wie es die Wissenschaft seit Kopernikus und Spinoza aufgebaut hat, ohne Widerspruch und wesentlichen Verlust einsetzen lasse." Aber was wird bei Metz aus dem Vorsehungsglauben und Gebet! Eine spezielle Vorsehung hat keinen Raum in dem modernen Weltbild, „eben weil wir uns die Welt als einen lückenlosen Kausalzusammenhang vorstellen, in dem jedes Einzelne an seiner Stelle mit unabänderlicher Notwendigkeit gesetzt ist." Daher kann kein Gebet um äußere Dinge eine Einwirkung ausüben. „Aber auch dem Gebet um sittliche Bewahrung widerspricht unsre Weltkenntnis. Denn dieselbe Gesetzmäßigkeit, wie für die Natur, nehmen wir für das geistig sittliche Leben in Anspruch." „Ob ein Knabe früher oder später sexuell aufgeklärt und dadurch schweren sittlichen Gefahren preisgegeben wird, das liegt an zufälligen Begegnungen, die im Kausalzusammenhang vorbestimmt, also unvermeidlich sind." Auch im Seelenleben herrscht eine ebenso strenge Gesetzmäßigkeit wie in der äußeren Natur. „Wer wie wir heute an diesem Gesetz unverbrüchlich festhält, für den muß die Bitte um Hilfe in sittlichen Nöten ebenso hinfallen, wie die um das tägliche Brot. Gott gibt und hilft nur durch den Kausalzusammenhang, mit dem sein Wille identisch ist, der aber zu äußeren besonderen Wünschen und Bedürfnissen keine Beziehung hat."

Man sieht aus diesen Worten deutlich, wie eine durchgeführte deterministische Kausalbetrachtung konsequenter Weise jedes Gebet unnötig macht. Denn wenn jede sittliche Kraft, die ich bekomme, doch bereits in den Determinanten des Weltgeschehens begründet ist, so hat es keinen Sinn noch extra darum zu beten.

VIII. Das Wunder und die Geschichtsforschung.

Sehr häufig wird gesagt: Der Wunderglaube widerspricht den Prinzipien aller Historie. Es kommt dabei allerdings sehr darauf an, welchen Wunderbegriff man meint. Wunder als abrupte Akte, die keinen Zusammenhang nach rückwärts und vorwärts haben, kann die Geschichtswissenschaft nicht anerkennen, denn sie lebt von dem Feststellen der Zusammenhänge.

Zuerst hat D. Hume[1] diese Frage behandelt. Er ging von dem Wunderbegriff aus: „Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze". Bei diesem Wunderbegriff ist es deutlich, daß sich jedes Denken weigern muß, eine solche Verletzung anzunehmen. Ebenso wenn man unter Wundern Ereignisse versteht, die jeder Analogie sonstiger Erfahrung

1. Versuch über den menschlichen Verstand, Leipzig 1903, S. 121 ff.

widerstreiten, wird man sich aufs äußerste sträuben, solche Ereignisse anzunehmen.

Legt man den affektiven Wunderbegriff zu Grunde (Wunder sind religiös bedeutsame Ereignisse), so kann selbstverständlich die Historie diesen Wunderbegriff nicht bestreiten. Indessen im Wunderbegriff liegt zugleich der metaphysische Satz: es gibt einen Zustrom transzendenter Kräfte in die Welt. Gott wirkt Neues in der Welt, was nicht aus dem vorhandenen Weltbestande zu erklären ist. Hiergegen wird behauptet, die Geschichte könne ein solches Hineinwirken des Transzendenten nicht zugeben. In Wahrheit aber kann sie es nur nicht konstatieren. Die Geschichtsforschung kann nie beweisen: hier liegt ein Wunder vor, hier ist ein Zustrom neuen Lebens aus dem Übersinnlichen. Lebt die Historie nun von dem Glauben an einen „geschlossenen Kausalzusammenhang", der das Wunder in diesem Sinne ausschließt? Jeder einzige Kausalzusammenhang enthält so viel Rätselhaftes, daß ein Wunder, ein schöpferisches Moment innerhalb eines Kausalzusammenhanges möglich ist. Die Faktoren des Werdens sind so geheimnisvoll, daß das Wunder innerhalb der geschichtlichen Zusammenhänge auftritt und gar nicht durchbrechend wirkt. So wenig die Geisteswunder des Glaubens, der Gebetserhörung, der Wiedergeburt den Kausalzusammenhang innerhalb des Menschenlebens von der Geburt bis zum Tode durchbrechen, so wenig durchbricht z. B. die Gottesoffenbarung in Jesus die Kausalzusammenhänge, in denen das Christentum mit dem Judentum und den Religionen des römischen Reichs steht.

Die verschiedenen Wissenschaften haben verschiedene Interessen bei dem Verfolgen von Kausalzusammenhängen. Die Historie hat ein Interesse daran, die Zusammenhänge mit der Vergangenheit möglichst klar zu stellen. Die religiöse Betrachtung wird im Gegenteil das einzelne Ereignis sub specie aeternitatis betrachten, seine unmittelbare Beziehung zum Ewigen herausheben. Es ist durchaus berechtigt, hier gleichfalls eine kausale Beziehung des Transzendenten zu einzelnen geschichtlichen Ereignissen zu behaupten. **Kein kausaler Zusammenhang ergründet je die Beziehungen, in denen ein Ereignis zum anderen steht.** Je nach dem verschiedenen Interesse, das ich habe, konstatiere ich verschiedene kausale Beziehungen. Denn bei jedem einzelnen Ereignis wirken Dutzende von Kausalreihen zusammen. Keine schließt die andere aus. Ein geschlossener Kausalzusammenhang, der das Wunder unmöglich machte, läge nur dann vor, wenn ich die falsche deterministische Anschauung hätte: Jedes Ereignis ist durch die Summe der wirkenden Faktoren so vollständig und eindeutig bestimmt, daß es in ihnen bereits zureichend begründet war. Damit ist aber eigentlich

überhaupt jedes Werden, jedes Neue geleugnet. *In dem Geheimnis jeden Werdens steckt schon das Wunder. Der geschichtliche Kausalzusammenhang schließt das Wunder ein, nicht aus.* Wenn der religiöse Glaube jedes einzelne Ereignis als Wunder zu betrachten fähig ist, so muß auch die Möglichkeit vorliegen, daß in jedem Ereignis ein neuer Zustrom aus dem Transzendenten vorliegt; nicht bloß in einzelnen großen Ereignissen wie in der Person Jesu sind „Lücken im Kausalzusammenhange" aufzuweisen, sondern vielmehr in jedem Zusammenhange tritt unbegreiflich Neues auf, das unter Umständen der religiösen Deutung als metaphysisches Wunder erscheinen kann und darf.

Vorwiegend hat der religiöse Glaube, wenn er zur Geschichtsdeutung wird, ein Interesse daran, bei den großen Entscheidungen der Weltgeschichte das Wunder zu konstatieren, z. B. bei der Person Jesu festzustellen, daß sie aus der Frömmigkeit seiner Zeit nicht vollständig zu erklären ist, die Geschichtsforschung hat das entgegengesetzte Interesse. Beide aber widersprechen sich nicht. Den Unterschied beider sucht Tröltsch mit Unrecht zu verwischen, wenn er die historische Begriffsbildung der Dogmatik aufzwingen will [1]. Die Dogmatik leugnet gar nicht, daß die gesamte biblische Religion in korrelativen Zusammenhängen mit den außerbiblischen Religionen steht. Aber sie wird auf diese Zusammenhänge nicht stets eingehen können. Hier sind die Interessen durchaus verschiedene. Es ist sehr gut und wünschenswert, wenn die religionsgeschichtliche Forschung diese früher oft vernachlässigten Zusammenhänge genauer ans Licht stellt. Ein ausschließender Gegensatz würde nur entstehen, wenn die religionsgeschichtliche Forschung behaupten würde: In der Jahve-Religion ist nichts, was nicht schon in Babylonien war, in Jesus nichts, was nicht schon im Talmud oder in der Stoa oder in den Mysterienreligionen war. Oder: das Christentum ist nichts als eine Summation aller dieser Faktoren. Versteht man unter „geschlossenem Kausalzusammenhang" diese Theorie, die überhaupt kein Werden, nichts Neues anerkennt, sondern nur Summationen von Vorhandenem, so wird das Christentum sich allerdings aufs äußerste gegen diese Betrachtung wehren. Es wird dabei von jeder gesunden Historie unterstützt wie von jeder Philosophie, die über Kausalität, über Werden, Entwicklung genauer nachdenkt, wie über die „schöpferische Synthese", die es schon im einzelnen Geistesleben, erst recht aber in der Geschichte gibt.

Einige Beispiele mögen zur Verdeutlichung dienen. F. Chr. Baur

1. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, 1900.

beginnt seine Kirchengeschichte[1] mit der Frage: wie steht es mit dem Wunderanfang des Christentums? Er sagt von der altkirchlichen Auffassung der Menschwerdung Gottes: „Wer hierin nur ein schlechthiniges Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang heraus; das Wunder ist ein absoluter Anfang, und je bedingender ein solcher Anfang für alles Folgende ist, um so mehr muß auch die ganze Reihe der in das Gebiet des Christentums gehörenden Erscheinungen denselben Charakter des Wunders tragen: so gut auf dem Einen ersten Punkte der geschichtliche Zusammenhang zerrissen ist, ist auch auf jedem andern Punkte dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs möglich." Hier liegen starke Übertreibungen vor. Auch die altkirchliche Vorstellung hat bei aller Betonung des Wunders der Menschwerdung den Zusammenhang Jesu mit dem Judentum nicht zerrissen. Das Wunder zerreißt und zerbricht gar nichts. Es ist vielmehr aus der affektiven Deutung der Tatsache entstanden, daß etwas Neues in der Geschichte aufgetreten ist. Der kirchliche Gedanke der Menschwerdung Gottes ist eine Deutung dieses Neuen, das in den Faktoren des Werdens nicht enthalten war. Völlig zutreffend ist das Interesse der Historie angegeben, wenn Baur fortfährt: „Die geschichtliche Betrachtung hat daher sehr natürlich das Interesse, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hineinzuziehen und dasselbe, so weit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen."[2] Dies Interesse ist der Geschichtsforschung ganz natürlich und wesentlich. Auch die Grenzen dieser Betrachtung sind in den Worten „so weit es überhaupt möglich ist" musterhaft gezogen. Die Originalität der Persönlichkeit ist diese Grenze. Sie liegt nicht bloß bei der Person Jesu, sondern auch bei allen großen Persönlichkeiten vor. Je mehr die Person Jesu alle andern überragt, um so mehr muß die Geschichte das Geheimnis und die Unableitbarkeit betonen. Die religiöse Weltdeutung hat ein anderes Interesse und eine andere Begriffsbildung als die Historie. Muß diese von Unableitbarkeit, Originalität, Geheimnis reden, so spricht jene mit Recht davon: hier liegt das Wunder aller Wunder vor: „Gott ist geoffenbart im Fleisch." Beides schließt sich nicht aus.

Fragen wir nun, wie weit hat Baur seinen Versuch durchgeführt, den Wunderanfang des Christentums in seine natürlichen Elemente aufzulösen, „so weit es überhaupt möglich ist". Wie weit ist dies möglich? Er weist auf das römische universale Weltreich, die griechische Philosophie seit Sokrates, das Judentum, Essener, Therapeuten, die alexan-

1. Das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte [2] 1860, S. 1. 2. S. 1.

...t Xtn faith
... nor desire
...insist upon
...racle at
...expense of
...total break
...h history.

...a sense,
...ry person-
...ty presents
...w begin-
...y in history.

drinische Religionsphilosophie hin[1]. Das Christentum, so faßt er schließlich zusammen, sei „die natürliche Einheit aller dieser Elemente“[2]. „Wie sollte also das Christentum selbst nur als eine rein übernatürliche Erscheinung anzusehen sein, als ein schlechthiniges Wunder, das ohne alle natürliche Vermittlung in die Weltgeschichte hereingekommen ist, und eben deswegen aus keinem geschichtlichen Zusammenhang begriffen werden kann, wenn uns doch überall, wohin wir uns auch wenden, so viele Anknüpfungs- und Berührungspunkte begegnen, in welchen es mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit aufs innigste zusammenhängt?“ Ich glaube, daß noch nie jemand diesen Satz bestritten hat, denn niemand wird behaupten, im Christentum sei eine „rein übernatürliche“ Erscheinung, ein „schlechthiniges Wunder“. Niemand wird Zusammenhänge, Berührungspunkte, Anknüpfungen bestreiten. Die entscheidende Frage ist erst die: Ist das Christentum zureichend bedingt durch alle diese Faktoren, so daß diese sich nur summiert hätten? Oder liegt eine „schöpferische“ Synthese vor? Baur nähert sich stark der ersteren Alternative. Die Bedeutung der originalen Person Jesu tritt bei ihm viel zu sehr zurück. Er sagt vom Christentum: „Es enthält nichts, was nicht auch durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwicklung entgegen geführt worden ist, auf welcher es uns im Christentum erscheint, nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseins sich geltend gemacht hätte“[3]. Daß das Christentum vorbereitet war, daß Kausalreihen vom klassischen Altertum zu ihm hinführen, wird niemand bestreiten. Die neuere Forschung hat sie viel genauer als Baur nachgewiesen. Aber das Wunder wäre nur dann ausgeschlossen, wenn das Christentum zureichend durch alle jene Faktoren bedingt, ja in ihnen enthalten war. Dies hat aber weder Baur noch sonst jemand zu beweisen vermocht[4]. Baur legt den falschen thomistischen Wunderbegriff zu Grunde und kämpft gegen ihn. Ein Wunder, das abrupt, ohne jede Anknüpfung in der Geschichte auftreten würde, ist allerdings sowohl von der Geschichte wie auch von jedem andern Gesichtspunkt aus unmöglich.

An Baur knüpfte Zeller prinzipielle Ausführungen über die historische Wissenschaft und das Wunder an. Im Grunde wiederholte er

1. S. 5—22. 2. S. 21. 3. S. 22.

4. Vgl. auch die Einwendungen A. Ritschls gegen Baur, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, S. 444; Baxmann, ebenda 1862 S. 753.

nur Gedanken Humes. Auch er ging von einem falschen Wunderbegriff aus. Er behauptet, es sei ein bleibendes Verdienst der Tübinger Schule, daß ihre Forschungen zum Urchristentum von der Voraussetzung geleitet wurden: Es gibt keine Wunder. „Das Wunder und die geschichtliche Betrachtung der Dinge schließen sich aus; wer diese will, kann jenes nicht zugeben"[1]. Auch nach Zeller sind Wunder Ereignisse, die nicht aus natürlichen Ursachen hervorgegangen sind und — dies ist ein abgeleitetes Merkmal[2] — den Gesetzen der Natur widersprechen. Das Gesetz des unzerreißbaren Zusammenhangs von natürlichen Ursachen und Wirkungen, das für alle Gebiete des Daseins gelte, müsse auch auf dem einen der biblischen Geschichte seine Geltung nicht verlieren. „Ein Wunder ist ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung in Widerspruch ist."[3] Daher sei es stets wahrscheinlicher, daß da, wo ein Wunderbericht vorliegt, der Berichterstatter im Irrtum ist, als daß tatsächlich etwas geschehen ist, was mit den Analogien sonstiger Erfahrungen widerstreitet.

An diese Ausführungen hat sich eine interessante Debatte[4] zwischen A. Ritschl und Zeller angeschlossen. Diese drehte sich um den Begriff des Wunders, um den Gesichtspunkt, nach welchem die einzelnen biblischen Wunder als historisch verworfen oder anerkannt werden müßten, und um die Frage, ob das Christentum einen Wunderanfang gehabt habe.

Diese Debatte hatte darum etwas Unerquickliches, weil jeder der beiden Gegner einen anderen Wunderbegriff vertrat. So redeten sie meist an einander vorbei. Zeller suchte zu begründen: Ereignisse, die den Naturgesetzen und allen Analogien der Erfahrung widerstreiten, sind unmöglich. Ritschl suchte zu zeigen: Wunder sind Ereignisse, die eine Beziehung zum Vorsehungsglauben haben.

An Zellers Ausführungen scheint mir nur das richtig zu sein, daß Ereignisse, die der Analogie aller möglichen Erfahrung widersprechen, undenkbar sind. Allerdings muß man vorsichtig mit dem Begriff der Erfahrung umgehen. Z. B. im Gesichtskreis der Erfahrung der meisten gegenwärtigen Menschen liegen nicht die ekstatischen und visionären Er=

---

1. Hist. Zeitschr. 4, 1860 S. 109. 2. Hist. Zeitschr. 8, 1862 S. 109.
3. Hist. Zeitschr. 4, 1860 S. 101.
4. Ritschl entgegnet J. d. Th. 1861 S. 429 ff.: „Über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristentums". — Zeller: „Die hist. Kritik und das Wunder", Hist. Zeitschr. 6, 1861 S. 356 ff. — Ritschl erwidert Hist. Zeitschr. 8, 1862 S. 85 ff. — Zeller ebenda S. 100 ff. — Endlich sucht Baxmann J. d. Th. 1862 S. 733 ff. „Baurs spekulative Geschichtskonstruktion und der Wunderanfang des Christentums" das Fazit der Verhandlungen zu ziehen.

lebnisse, die von den Propheten Israels, aber auch z. B. von Mohamed berichtet sind, ferner die Erscheinungen des Zungenredens im Urchristentum. Man muß in Betracht ziehen, daß die menschliche Psyche sich sehr verändert hat im Lauf der Jahrhunderte und noch in steter Umwandlung begriffen ist. Wenn also Ekstase und Visionen auch nicht für uns in den Bereich unserer gegenwärtigen gewöhnlichen Erfahrung fallen, so ist doch nicht zu leugnen, daß eine durch geschichtliche Kenntnis erweiterte Erfahrung derartige Phänomene mit in Betracht zu ziehen hat.

Läßt sich nun abgesehen von aller Quellenuntersuchung noch eine besondere Norm angeben, an der man erkennen kann, ob einem Wunderbericht geschichtliche Bedeutung zukommt oder nicht? Zeller hat einen solchen Kanon aufgestellt, der für die historische Kritik wie ein Axiom gelten und vor aller Einzelforschung festliegen müsse. „Ein Wunder ist ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung im Widerspruch ist." Wenn daher Wunderberichte vorkommen, müsse der Historiker stets urteilen, daß es wahrscheinlich sei, daß das nicht geschehen sei, was mit den Analogien aller sonstigen Erfahrung widerstreitet, daß also die Überlieferung falsch berichtet habe. Man muß den Wunderbegriff Zellers anfechten. Wunder sind nach ihm Ereignisse, die die Naturgesetze durchbrechen. Aber in dem Hinweis auf die Analogien der Erfahrung liegt doch ein Grundsatz, den wir unwillkürlich anwenden und notwendig anwenden müssen. Nur werden wir bei dem Begriff der „Erfahrung" auch die Analogien der religiösen Erfahrung hinzunehmen müssen. Wir werden daher, abgesehen von jeder Untersuchung der Quellen ein senkrechtes Stehen der Wasserwogen (Exodus 14_{22}; Josua 3_{16}) für unmöglich halten, weil wir aus der sonstigen Geschichte und religiösen Erfahrung sehen, daß Gott auf diese bestimmte Art nicht zu erretten pflegt. Wir werden daher noch vor aller Quellenuntersuchung vermuten, daß die spätere Erzählung einen Vorgang, in dem die Beteiligten eine Fügung Gottes sahen, ins Unnatürliche gesteigert hat. Diesen Kanon der Analogien der Erfahrung wenden wir unwillkürlich auf das Alte und Neue Testament an. Freilich genügt dieser Kanon nicht, um in jedem Falle zu ermitteln, was wirklich geschehen ist. Daß Heilungen nicht bloß von Geisteskranken sondern auch von Lahmen, ja von Blinden, unter Umständen auch von Aussätzigen durch starke religiöse Einwirkung vorgekommen sind, bestätigt die Geschichte, z. B. die Heilungen an katholischen Wallfahrtsorten, die Heilungen, die Männern wie Blumhardt u. a. gelungen sind[1]. Daß in prophetischen Ekstasen, Visionen, Träumen Gottes-

1. Vgl. zu diesen Analogien: Soltau, Hat Jesus Wunder getan?

Zeller in
that any
leged
which contr
all experie
inherently
ible.

But does
include rel
experience
experience
whole ?

Experience
furnish an
to many
miracles.

erscheinungen erlebt sind und wie in sinnlicher Gestalt das Göttliche als gegenwärtig geschaut wird, ist nicht zu bezweifeln.

Albrecht Ritschl hat im Gegensatz zu Zeller behauptet: Man müsse von dem religiösen Wunderbegriff ausgehen. Dieser besagt: Wunder sind Ereignisse, die der Vorsehungsglaube als Gottestaten erkennt. Daher dürfe man sie nicht von vornherein an dem Begriff der Naturgesetze messen. Der Historiker sei außer stande, „aus den einzelnen Mitteilungen über geschehene Wunder zu ermitteln, was nach dem Maßstab der allgemeinen Regeln über Ursache und Wirkung sich ereignet hat". „Also sind Wundererzählungen für die wissenschaftliche Geschichtsforschung inkommensurabel."[1] Zeller hat gemeint, dies sei eine „bequeme Unbestimmtheit, welche die Wunder weder anerkennt noch bezweifelt". Ritschl sei ein Theologe, der zu gebildet ist um an Wunder zu glauben und zu rücksichtsvoll um sie zu leugnen"[2]. In der Tat liegt bei Ritschl keine volle Klarheit in der Wunderfrage vor[3]. Aus der Tatsache, daß bei einigen biblischen Wundern die Forschung letztlich auf ein undurchdringliches Gebiet stoßen wird, wird gefolgert, daß alle biblischen Wunder inkommensurabel sind.

Ritschl räumt hierbei schließlich Zeller ein: „Ja, allerdings, Naturereignisse, die den Gesetzen der Natur widersprechen, sind für uns wissenschaftlich undenkbar."[4] Aber dieser Kanon sei ganz unfruchtbar zur Beurteilung dessen, was wirklich geschehen sei. Dies Urteil trifft für viele Fälle zu. Indessen hat Zeller Ritschl gegenüber doch darin Recht, daß es eine Reihe von Fällen gibt, in denen wir mit einer großen Sicherheit sagen können: Dieser Vorgang ist unmöglich, denn er widerspricht bekannten Naturgesetzen. Wenn also Naturgesetze, obwohl von uns formuliert, doch Gottes Ordnungen entsprechen, so dürfen wir urteilen: die Naturgesetze sind unverbrüchlich. Dies Urteil ist religiös unbedenklich. Es würde nur dann den Gottesglauben beeinträchtigen, wenn die Naturgesetze der vollständige Ausdruck für Gottes Willen sein würden. Wir erleben nun, daß Gott seine Zwecke erreicht, ohne jemals in der Gegenwart seine Ordnungen aufzuheben oder zu durchbrechen. Also liegt der Schluß nahe, daß Gott dies niemals getan hat und nie zu tun brauchte, da er seinen Willen auch ohne Aufhebung der Naturordnung durchzusetzen vermag. Der Ausdruck: Durchbrechung des Naturgesetzes ist so gut eine contradictio in adjecto wie: ein Stein, der nicht schwer ist. Das Naturgesetz ist eine Schöpfung unseres Ver-

1. J. d. Th. 1861 S. 440.
2. Hist. Zeitschr. 6, 1861, S. 367 f.
3. Vgl. auch Unterricht in der christl. Religion [3] § 17.
4. Historische Zeitschrift 8, 1862, S. 97.

standes, wenn auch auf Grund von zwingenden Tatsachen. Diese Schöpfung wieder vernichten würde dasselbe bedeuten wie: die Logik aufheben. Gott steht die Natur stets zur Verfügung. Wie Gott es anfängt, in ihr und durch sie seinen Willen zu vollführen, ist uns unerkennbar. Wir sehen aber tatsächlich, daß Gott seine Ordnungen zu diesem Zweck nicht aufzuheben braucht. Infolgedessen urteilen wir: Gott hat auch einst nicht anders verfahren. Die Naturwelt hat eine viel größere Stabilität als das menschliche Seelenleben. Daher liegt der Unterschied nicht daran, daß Gott andersartige Naturwirkungen einstmals eintreten ließ, sondern vielmehr darin, daß die Gottestaten verschiedenartig perzipiert wurden.

Wir können zwar nicht in jedem einzelnen Falle ermessen, was den Naturgesetzen entspricht und was nicht, denn wir kennen längst nicht alle Naturkräfte. Aber in vielen Fällen ist doch das Urteil berechtigt: dies bestimmte Ereignis wäre eine Aufhebung der Naturgesetze, wenn es wirklich sich ereignet hätte.

Die Vermehrung des Brots unter den Händen der austeilenden Jünger würde das Naturgesetz aufheben, nach welchem Korn nur durch einen Wachstumsprozeß entsteht, ebenso die Verwandlung von Wasser in Wein. Das Wandeln Jesu auf dem Meere würde das Gesetz der Schwerkraft aufheben. Alle apologetischen Versuche, derartige Wunder so zu verstehen, daß das Naturgesetz dadurch nicht aufgehoben werde, sind als gescheitert zu betrachten. Schon Augustin[1] sprach von einem beschleunigten Naturprozeß, der das, was auf organischem Wege allmählich geschieht, plötzlich herstellt. Aber ein solcher beschleunigter Prozeß, der ohne das Vorhandensein eines Organismus Wasser in Wein umwandelt, hebt geradezu die Naturordnung auf. Beth[2] hält eine Aufhebung eines Naturgesetzes für unmöglich und will trotzdem das Wunder der Speisung und der Verwandlung des Wassers so erklären, daß kein Naturgesetz verletzt werde. Die Substanzen, die das Brot bilden, können in der Luft und der Erde vorhanden gewesen sein und durch ein außerordentliches Wirken Gottes zusammengetreten sein. Selbst Seeberg[3] will diese Theorien nicht ganz abweisen, sondern hält sie für diskutabel. Aber ein derartiges Wirken Gottes widerspricht allen Analogien unserer Erfahrung. Diese Theorie ist ein zu diesem Zweck ausgeklügeltes Kunstprodukt. Aus unserer religiösen Erfahrung

Hence th
biblical m
which ha
no analo
our exper
are diffic
for us to

1. De genesi ad litteram VI, 13.

2. Konserv. Monatsschrift 1906, S. 1123 ff. In den Schriften „das Wunder“ und „die Wunder Jesu“ kehrt dieser m. W. von E. Dennert stammende merkwürdige Versuch, die Sache halb zu erklären, halb wunderhaft zu lassen, nicht wieder.

3. Realencykl. Bd. 21³, S. 566.

wie aus der Geschichte wird es uns deutlich, daß Gott oft in wunderbarer Fügung Hungrige speist, Kranke gesund macht, Menschen aus Gefahren errettet. Aber daß Gott Brot unter den Händen vermehrt, Wein in Krügen in Wasser verwandelt, durch Engel Menschen aus Gefängnissen errettet, erleben wir nicht. Die Art der göttlichen Wunderhilfe ist eine andersartige. Daher ist es uns wahrscheinlich, daß bei den Berichten von der wunderbaren Speisung (Mark. 6_{30-44}; 8_{1-10}) das Brot nicht unter den Händen vermehrt, daß bei der Erzählung Joh. 2_{1-11} Gott nicht das Wasser in Wein verwandelt ist, daß Jesus nicht auf den Wogen des galiläischen Meeres gewandelt hat (Mark. 6_{48}). An und für sich könnte natürlich Gottes Allmacht auch derartige Wunder tun. Aber unsere sonstige religiöse und geschichtliche Erfahrung zeigt uns, daß Gott nicht auf diese Weise mit uns zu handeln pflegt. Daher wird es uns auch zweifelhaft bleiben, ob Gott einige Male in der Heilsgeschichte auffällige Ereignisse dieser Art gewirkt hat.

N.B.

An dieser Stelle scheiden sich freilich die Wege der Theologen. R. Seeberg hält es für eine falsche Meinung, daß Gottes Wirken stets gleichartig sei. Er meint, daß wir heute keiner sinnlichen Wunder mehr bedürfen. Aber einst, als die Menschen dieser sinnlichen Sprache Gottes bedürftig waren, habe Gott auch andersartig als heute gewirkt[1]. Seeberg unterscheidet zwei Klassen von Wundern, solche, die wir heute erleben, und solche, die heute nicht mehr geschehen. „Solche äußere sinnliche Wunder geschehen heute wirklich nicht mehr. Die Tausende werden nicht wunderbar gespeist, der Sturm nicht wunderbar gestillt, Gichtbrüchige nicht durch ein Wort geheilt, Tote nicht wieder lebendig. Was man etwa an sporadischen und unkontrollierbaren Erfahrungen wunderbarer Heilungen dawider anführt, verfängt — auf das Ganze gesehen — nichts, es ist beiseite zu lassen.“[2] „Indem Gott Wunder tat, ließ er sich zu den Menschen herab, er ging auf ihre Art dadurch ein, daß er die himmlische Welt in sinnlicher Weise ihnen nahebrachte. Wie es eine Zeit gab, da die Menschen nur die großen Buchstaben des Alphabetes kannten und brauchten und auch der größte Geist in dieser ungefügen Schrift seine Gedanken ausdrücken mußte, so hat auch Gott, der große Erzieher der Menschheit, in der Frakturschrift der Wundertaten zu ihr sprechen müssen.“

...ebery holds ...t formerly ...did work ...acles because ...needed ...ible evidence; ...now we ...longer need ...m.

Hier scheint mir der Gegensatz der Zeiten übertrieben zu sein.

1. Artikel „Wunder“ in Herzogs Real-Encykl. [3] 21 S. 558 ff., bes. Nr. 7—8. — Der evang. Glaube und die Tatsachen der Heilsgeschichte. (Aus Religion und Geschichte Bd. II: Zur systematischen Theologie, 1909, S. 127 ff.; auch N.k.Z. 1908.)

2. Zur syst. Theol. S. 146 f. 3. S. 149.

Wir bedürfen genau wie die Zeiten der Apostel die gegenwärtige Wirksamkeit Gottes, und zwar nicht bloß in unserem Innenleben, sondern auch in dem äußeren Dasein brauchen wir deutliche und sichere Zeichen der helfenden und erlösenden Liebe Gottes. Ja wir brauchen sie noch viel dringender, sobald das Dogma eines unabänderlichen Naturzusammenhanges unsere Seelen erdrücken will. Tatsächlich erlebt auch jeder Christ wunderbare Fügungen, aus denen er Gottes Sprache vernimmt. Was den biblischen Wundern zu Grunde liegt, ist nichts anderes als die Erfahrung der errettenden Hilfe Gottes, auch im äußeren Leben. Da wir nun dasselbe erfahren, können wir keine absolute Kluft zwischen den biblischen und heutigen Wundern annehmen. Wir müssen vielmehr die biblischen Wunder nach Analogie heutigen religiösen Erlebens verstehen. Damit werden sie uns in Wahrheit wertvoll. Die Analogien wunderbarer Heilungen der Gegenwart dürften sich dann nicht so bei Seite schieben lassen, wie es Seeberg versucht.

Der tiefere Grund, warum Seeberg und andere die Analogie heutiger Wunder an die biblischen Wunder anzulegen sich scheuen, ist die Befürchtung, daß die biblischen Berichte in hohem Maße unglaubwürdig erscheinen oder die biblischen Schriftsteller als Männer erscheinen, die mit ihrer Phantasie manche Tatsachen umgeformt hätten. Seeberg meint: „Dann hätten also die Apostel zwar die Tiefen der Gottheit durchschaut, hätten aber mit blödsichtigem Auge die wirkliche Welt angeschaut“[1]. Diese Folgerung ist unzutreffend, denn die richtige Erkenntnis, daß Gott in Christus erschienen und in der geistigen wie sinnlichen Welt seinen Willen durchführt, liegt den meisten Wunderberichten zu Grunde.

Will Seeberg etwa urteilen: Jesus selbst und die Jünger hätten mit blödem Auge in die Wirklichkeit geschaut, weil sie in Geisteskranken Dämonen wirken sahen und diese austrieben? Gewiß nicht. Eine klare Erkenntnis, in die Sprach- und Denkformen der Zeit gefaßt, liegt hier vor. Die „Frakturschrift“, die mit „großen Buchstaben“ von Dämonen redet, ist von Jesus und der alten Christenheit geschrieben worden. Wenn dies bei so wichtigen Ereignissen vorliegt, wie will man die neutestamentlichen Schriftstellen tadeln, wenn sie ihre Frakturschrift bei allen Wundern hervortreten und das Übernatürliche massiver erscheinen ließen!

Daß Gott durch Christus wie durch die Propheten geredet hat, daß durch diese Gottesoffenbarung ein Geschichtsverlauf begründet und daß in dieser Geschichte durch wunderbare Fügungen und Machttaten Gottes-

1. S. 144.

wirkungen in der geistigen wie sinnlichen Welt geschahen und auch wirklich verstanden wurden, bleibt doch bestehen. Es fallen auch längst nicht alle Wunder dahin; eine große Zahl von Heilungen dürfen fast genau, wie sie geschichtlich berichtet sind, als Tatsachen gelten. Bei den Totenerweckungen wird es sich der Natur der Sache nach geschichtlich nie ausmachen lassen, ob das Leben schon völlig entflohen war. Im letzteren Falle ist eine Wiedererweckung nach den Analogien sonstiger Erfahrung ausgeschlossen. Daß aber alle Wunder, so wie sie berichtet sind, als geschehen geglaubt werden müssen, ist nicht Seebergs Meinung[1]. Also handelt es sich nur um ein mehr oder weniger von historischer Kritik. Der Grundsatz, daß die Analogien des Geschehens herangezogen werden müssen, bleibt in Geltung. Es handelt sich nicht um ein verschiedenartiges Wirken Gottes einst und jetzt, sondern um eine verschiedene Auffassung und Deutung des Wirkens Gottes. Die Arten und Formen, in denen Gott wirkt, werden zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig betrachtet. Daß z. B. in Zeiten, welche Träume als zukunftverheißend betrachten, religiöse Menschen im Traum Weisungen Gottes zu empfangen glauben, wird man nicht bestreiten können. Kommen doch in der heutigen Heidenmission immer wieder Fälle vor, in denen Heiden erzählen, daß sie im Traum die Weisung bekommen haben, eine Missionsstation zu besuchen. In dieser sinnlichen Form ist dann Gottes Wirken perzipiert worden. Bei sinnlichen Theophanien wird auch oft irgend eine Realität zu Grunde liegen. In gewisser Weise läßt sich dann sagen: Gott lasse sich zu den Menschen herab, um in der Sprache zu ihnen zu reden, die sie verstehen. Und doch ist schließlich nicht Gottes Wirken verschieden, sondern nur die Formen und Arten des menschlichen Seelenlebens. Diese sind bestimmend für das, was von Gottes Walten und Wirken verstanden wird. Das menschliche Seelenleben wandelt sich in der Geschichte weit schneller als die äußeren Formen des Naturlaufs, die viel stabiler bleiben. Daher werden wir annehmen müssen, daß Gottes Walten in der Natur sich heute wie vor zwei Jahrtausenden gleich geblieben ist. Eine Zeit, die auffallende Ereignisse im Naturgebiet nicht für unmöglich hielt, konnte bei der Wahrnehmung des wunderbaren Waltens Gottes leicht das Auffallende noch steigern. Unwillkürlich wurden in der Wiedergabe des Erlebten die Faktoren der Handlung zur Erklärung herangezogen, die man auch sonst als wirksam annahm. So erklären sich die Erzählungen von Engelserscheinungen in vielen Geschichten. Wie bei manchen Krankheiten Dämonen als wirkende Agentien galten, so wurde bei außer=

1. Zur systematischen Theol. S. 136 f.

ordentlichen Begebenheiten die wirkliche Berührung des Menschen mit der himmlischen Welt in einer Engelserscheinung sinnlich dargestellt.

Doch es bleibt schließlich noch die Hauptfrage, die die Gemüter am meisten zu trennen pflegt. Wenn wir in der Person Jesu die abschließende Offenbarung haben, die nicht aus der bisherigen Religionsgeschichte zureichend zu erklären ist, so fragt sich: ist es nicht verständlich, wenn bei der einzigartigen Persönlichkeit Jesu die Maßstäbe des Wirkens über das sonst übliche Maß hinausragen? Wenn Jesus sich als den Träger des Heils für alle Menschen betrachtet (Mt. 11 25ff.), wenn er gewiß ist, daß in ihm die abschließende und genugsame Offenbarung gegeben ist, ist es nicht wahrscheinlich, daß auch sonst in seinem Leben außerordentliche Ereignisse vorkommen, die sich der Analogie alles sonstigen Geschehens entziehen?

Das über alle Maßstäbe Hinausreichende seiner Person liegt darin, daß er ewige Bedeutung als Mittler des Heils für alle Geschlechter gewonnen hat. Die einzelnen Handlungen Jesu entziehen sich insoweit aller Analogie, als Jesus sich selbst als Träger und Mittler des Heils bezeichnet. Ebenso wird sein Gebetsleben, sein Gehorsam gegen Gott, seine Feindesliebe von aller Analogie sonstigen sittlichen Handelns nicht erreicht. Aber einzelne wenige singuläre Handlungen wie ein Wandeln Jesu auf dem Wasser und ähnliches finden sich selten in den Berichten über Jesus; sie hängen auch nicht mit seinem sonstigen Charakterbilde zusammen. Daher sind gerade hier auch die Analogien mit dem sonstigen Handeln Jesu ausschlaggebend. Jesus hilft für gewöhnlich, ohne die Naturordnungen aufzuheben; also ist anzunehmen, daß er nicht drei oder viermal die Ordnungen Gottes durchbrochen hat, die in seinem ganzen Leben auch für ihn galten.

Besonders kommt hier aber die Auferstehung Jesu in Betracht, die als das eigentliche Haupt- und Grundwunder alle anderen stützen und tragen soll[1]. Sie hat nicht die isolierte Stellung, wie sie einzelne Wunderberichte des Alten und Neuen Testaments haben. Sie hat vielmehr eine fundamentale Bedeutung für die ganze Weltgeschichte.

Denn der Glaube an die Auferstehung Jesu hat das Christentum begründet. Ohne diesen Glauben wären die Jünger Jesu nicht siegesgewiß gewesen. Erst dieser Glaube gab ihnen die Zuversicht: Jesus ist nicht im Tode geblieben, sondern zur himmlischen Herrlichkeit eingegangen. Erst diese Gewißheit gab den Jüngern den Mut, mit der Predigt von Christus der Welt gegenüber aufzutreten. Die Kirche Christi ruht so auf diesem Grunde. Die Auferstehung Jesu begründet

1. Beth, Das Wunder, S. 11. 47; Seeberg, Zur system. Theol., S. 139.

in den an Christus Glaubenden die feste Sicherheit einer ewigen Gemeinschaft mit Gott, die ohne die Person Jesu und seine Auferweckung immer zweifelhaft bleiben müßte. Die Geschichtsforschung wird hier bei der Erkenntnis schließen müssen, daß erst mit der Auferweckung Jesu der Glaube der Jünger vollendet war. Die erste christliche Predigt war Predigt von der Auferstehung (Act. 2_{24}ff.). Paulus, der 1. Petrus-Brief, der Epheser-Brief gründen das Christentum auf die Auferstehung Jesu. Ohne diese wäre die Christenhoffnung unsicher, der christliche Glaube wankend geblieben.

Die unbezweifelbare geschichtliche Tatsache liegt vor, daß nach dem Tode Jesu eine Reihe von Jüngern Jesu, teils einzeln, teils in Gruppen wunderbare Erscheinungen Jesu erlebt haben, aus denen ihnen die Auferstehung Jesu sicher wurde. Damit wurde ihr gesunkener Glaube lebendig; es wurde ihnen gewiß, daß Gott sich zu Jesus bekannt habe, daß der Tod nicht das letzte Wort war, mit dem das Leben Jesu endigte. Ebenso ist sicher, daß keiner der Gegner Jesu den Auferstandenen gesehen hat. Diese Erscheinungen Jesu sind für Paulus (1. Kor. 15_{4-9}) wie für die Evangelisten das eigentlich wichtige und entscheidende Ereignis. Paulus stellt seine eigne Christusvision vor Damascus auf eine Stufe mit den früheren Christuserscheinungen (1. Kor. 15_{8}), die die Jünger Jesu gehabt haben. So einzigartig diese Erlebnisse sind, so sehr sie einen geheimnisvollen, unergründlichen Rest behalten, wenden wir doch unwillkürlich unsern Blick auf etwaige analoge Tatsachen der Geschichte. Wer in den prophetischen Visionen keine bloß subjektiven Pänomene sieht, sondern einen realen Verkehr mit einer höheren Welt, wird auch bei den Christuserscheinungen an ein wirkliches Hereinragen einer höheren Welt, genauer des lebendigen, vom Tode zum Leben erstandenen Christus denken dürfen. So glaubte Fr. Chr. Baur[1] hier von einem Wunder reden zu dürfen, sofern „keine psychologische Analyse in den innern geistigen Prozeß eindringen kann, durch welchen im Bewußtsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu dem Glauben an seine Auferstehung geworden ist.“ Die einzelnen Fragen über die Art und Weise, wie sich Jesus seinen Jüngern manifestieren konnte, werden dabei im Dunkeln bleiben, da alles Übersinnliche seiner Art nach sich der untersuchenden Prüfung entzieht. Aber eine reale Tatsache liegt diesen Erscheinungen zu Grunde. Die Geschichtsforschung für sich kann bei der Konstatierung von Visionen stehen bleiben. Daß dies nicht rein subjektive Visionen waren, sondern daß in ihnen eine transzendente Realität auftrat, ist Glaubensdeutung, aber völlig

1. Christentum und Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, [2] S. 40, 45.

richtige und notwendige Deutung. Doch kann ich diese Deutung nicht dem Historiker aufzwingen.

Der Übergang der Daseinsform Jesu von der irdisch-leiblichen Existenz zu einer höheren, überirdischen Seinsweise entzieht sich unserer Kenntnis und Analyse, da hier keine Beobachtung möglich ist. Es werden wahrscheinlich innerhalb der Christenheit sowohl die massivere Form der Vorstellung einer wunderbaren Verklärung des irdischen Leibes als auch die geistigere Vorstellung bestehen bleiben, nach der Christus unter Abstreifung seines irdischen Leibes zur himmlischen Herrlichkeit verklärt ist.

But fa… insists on real tran… of Jesus … to heaven… existence.

Die Geschichtsforschung kann diese Frage nicht lösen. Sie endet bei der Konstatierung der Tatsache: Der Auferstehungsglaube der Jünger ist das Fundament der Kirche gewesen. Andere Erwägungen treten hier ein.

Eine Wiederbelebung des Leibes Jesu würde als grundlegende Tatsache für den Glauben dann sachlich notwendig sein, wenn auch die einstige Auferstehung aller Gläubigen eine Wiederbelebung des begrabenen Leibes notwendig machte. Dann würde das grundlegende Faktum der leiblichen Auferstehung Jesu der erste Anfang dessen sein, was in der Ewigkeit allen an Christus Gläubigen geschehen wird. Wenn unsere Christenhoffnung auf eine Wiederbelebung des begrabenen Leibes gehen würde, müßte auch notwendig die Auferstehung Jesu als leibliche gedacht werden. In der Tat gibt es noch heute eine Reihe Theologen, die so denken.

Need we … to the bo… resurrect…

Aber die Wiederbelebung des in seine Atome zersetzten und in andre Organismen und andre Verbindungen übergangenen Körpers hat so große Schwierigkeiten, daß man die Christenhoffnung nicht mit dieser Vorstellung belasten kann. Die Auferstehungshoffnung hängt nicht von dem Gedanken an eine Belebung des Leibes ab, auch wenn man an eine bloße Seelenexistenz nicht glaubt. Daher wird auch die Vorstellung der leiblichen Auferstehung Jesu nicht die einzig mögliche Glaubensform sein.

Not nec…

Auf die umfangreiche historische Untersuchung will ich hier nicht im einzelnen eingehen, da es mir vorwiegend um die begriffliche Klärung zu tun ist. Der geschichtliche Hauptgrund für die Vorstellung einer Auferstehung Jesu und Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit, bei der Jesu Leib als entbehrlich gewordenes Organ des Erdenlebens zurückblieb, ist die Parallele zwischen der Christuserscheinung des Paulus und der der ersten Jünger (1. Kor. 15, 4—9), ferner die Verschiedenartigkeit der Überlieferung gerade bei den Erscheinungen des Auferstandenen. Auch bei dieser Vorstellung behält die Auferstehung ihre

But fait… not requi… resurrecti… the body.

fundamentale Bedeutung. Sie begründet die Zuversicht, daß Jesus als lebendige Persönlichkeit die Vollendung bei Gott gewonnen, in ewiger Kraft fortlebt und dadurch den Seinen die Garantie einer ewigen Gemeinschaft mit Gott eröffnet.

Wenn somit von vielen neueren Theologen ähnliche Erwägungen angestellt werden, so scheint mir stets der treibende Gesichtspunkt zu sein, daß wir versuchen müssen, die Analogie sonstiger Erfahrungen geltend zu machen. Erst wo keine Möglichkeit vorliegt, die Analogien anzuwenden, müßten wir urteilen, daß ein singuläres Faktum vorliegt, das nur einmal in der Weltgeschichte in dieser Form ans Licht getreten ist.

IX. Das Wunder im Verhältnis zu den Begriffen Kausalität und Naturgesetz.

Man kann sich nicht bei der Lösung der Wunderfrage beruhigen[1], die darauf hinausläuft: der Begriff Wunder bringt die affektive Bedeutung eines Ereignisses zum Ausdruck, seine Beziehung zur religiösen Erfahrung; wenn wir dagegen dasselbe Ereignis erkenntnismäßig untersuchen, so komme ausschließlich seine Beziehung zu andern Ereignissen in Betracht. Vielmehr muß auch das Erkenntnismoment, das im Wunderbegriff liegt, zu seinem Recht kommen. Dies liegt darin: es gibt ein unmittelbares, persönliches Wirken Gottes, nicht bloß im geistigen sondern auch im sinnlichen Leben. Es gibt einen immer neuen Zustrom des überweltlichen göttlichen Lebens in die sinnliche, sichtbare Welt. Das sinnliche Dasein enthält Seiten, die ausschließlich dem religiösen Erleben sich enthüllen. Hier scheint sich eine unlösbare Antinomie zu ergeben. Die religiöse Sprache kann derartige Begriffe wie hineingreifen, hineinwirken, nicht entbehren. Sie wird von einem Zustrom göttlichen Lebens in die sichtbare Welt, nicht bloß in die geistige, sondern auch in die materielle Welt stets reden müssen. Hier ergeben sich gewaltige, tief empfundene Konflikte. Die Begriffe, mit denen Naturwissenschaft und Geschichte arbeiten, sind durchaus nicht darauf angelegt, ein derartiges Eingreifen, ja überhaupt nicht einen stets erneuten Zustrom göttlichen Lebens, in die sichtbare Welt zuzulassen. Die Natur, so scheint es, ist ausschließliche Domäne der Naturwissenschaft. Diese aber muß sich nicht bloß den widerspruchsvollen Begriff „Aufhebung der Naturgesetze" verbitten sondern ebenso auch jedes Hineinwirken eines fremden Faktors in das Gebiet der Natur. Es scheint also der einzige Ausweg immer wieder in der Formel zu liegen: Gott wirkt nur durch die Naturgesetze. Diese sind seine Anordnung. Dieser Lösungsversuch aber bringt die

conflict ex- between the ...ious con- ...usness, which ...ks of inter- ...tms &c, and scientific ...ciousness ...h views all ...gs in rela- ... to a closed ...tem of causa- ...

1. Wie Traub es tut: Die Wunder im Neuen Testament. S. 1—11.

Eigenart des Wirkens Gottes nicht zum Ausdruck. Er macht das Wirken Gottes zu einem starren, unpersönlichen Tun. So scheint diesem Lösungsversuch gegenüber das lebendige religiöse Interesse immer wieder zu erfordern: Gott wirkt außerdem noch in besonderen außerordentlichen Akten in die Natur hinein. Kurz der thomistische Wunderbegriff taucht wieder auf. Eine Ratlosigkeit, ein unentwirrbarer Knäuel von Schwierigkeiten scheint sich zu ergeben, der die Wunderfrage hoffnungslos verfahren erscheinen läßt. Es ist verständlich, wenn mancher an der Lösung verzweifelt und sich einfach auf die Nebeneinanderstellung beider Betrachtungen zurückzieht. Für das praktische Leben ist dies auch das Richtige. Die Theologie hat dagegen die Pflicht, die Begriffe noch genauer zu klären. Kraftvolle Denker wie Herrmann[1] bleiben bei einer Antinomie zwischen religiöser und naturwissenschaftlicher Begriffsbildung stehen und hoffen, daß der Glaube aus ihr geradezu seine Lebenskraft ziehen werde. Aber die Antinomie kann bei weniger kraftvollen Naturen zur Erwürgung des religiösen Lebens oder zum beständigen Kampf gegen die erprobten Methoden des wissenschaftlichen Denkens führen.

Nicht erst der Begriff Natur und Naturgesetz sondern schon ein umfassenderer Begriff, der für das Gebiet der Natur wie für das geistige Leben und die Geschichte gilt, scheint jedes Wunder auszuschließen. Es ist der Begriff der Kausalität. Dieser Begriff wird im einzelnen sehr verschieden gefaßt[2]. Der einzig mögliche und klare Begriff scheint mir der zu sein, daß man die Auslösungsenergie in der Natur Ursache nennt[3]. Dann fällt von vornherein der auf keinem Gebiete durchzuführende Satz fort: causa aequat effectum. Wir haben nicht bloß, wie Rickert stets betont, auf geschichtlichem Gebiet Kausalungleichungen sondern auch auf dem Naturgebiet. Es ist eine gründliche Verwirrung, wenn man den Satz von der Erhaltung der Energie zum Musterbeispiel für alle Kausalitätsbeziehungen macht und daraus folgert: wo Kausalität vorliegt, ist alles sich gleich geblieben. Im Gegenteil liegt in aller Beziehung von Ursache und Wirkung eine stetige Ungleichheit vor. Auch bei allen energetischen Umwandlungen liegt eine Ungleichheit von Ursache und Wirkung vor. Die Summe der vorhandenen Energie ist sich zwar gleich geblieben. Aber die Wirkung ist eine ganz andere als die Ursache. Es ist willkürlich zu erklären: ich will nur das Wirkung nennen, was sich gleich geblieben ist.

Die Veranlassung, die Begriffe Ursache und Wirkung zu bilden,

---

1. Vgl. oben S. 51—57.
2. Vgl. z. B. Joël, Der freie Wille, 1908, S. 466 ff.
3. Vgl. P. Volkmann, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft, 1910² S. 41—48.

hat der Mensch, weil er selber in seinem eignen Handeln der Fähigkeit, Wirkungen auszuüben, inne wird. „Für das Organische ist so die Kausalität wirklich, für das Anorganische ist sie Deutung.“ „Wir erleben die Kausalität; denn wir erleben unsern Willen und wir erleben unsere Glieder, wir erleben, daß unser Wille unsere Glieder bewegt.“ „Nach unsern Gliedern deuten wir die Welt; denn wir deuten das Unbekannte nach dem Bekannten[1].“ Da die eigene Wirkungskraft dem Menschen am bekanntesten ist, deutet er in die anorganische Natur das ihm Bekannte hinein und „beseelt“ so ursprünglich Wolken und Winde, Bäche und Wälder, Regen, Donner und Blitz. Aber auch wir heutigen Menschen haben in dem scheinbar so unpersönlich gewordenen Begriff der Kraft das deutliche Residuum dessen, daß wir von dem Bekannten, unsrer eignen Kraft, auf das Unbekannte, die Ursachen der Bewegungsvorgänge in der Natur schließen.

Die Äquivalenz von Ursache und Wirkung liegt nirgends vor. Zwischen einem Nadelstich und der Schmerzempfindung besteht völlige Ungleichheit. Oder: der Bediente bringt ein Telegramm: „Antwerpen, Jonas u. Comp. falliert.“ Der Kaufmann springt auf, ruft dem Bedienten zu: „Jakob soll anspannen.“ Er fährt zur Börse, zu Geschäftsfreunden, um sich zu sichern[2]. Zwischen Ursache und Wirkung ist völlige Ungleichheit. Alle Geschichtsforschung hat den kausalen Zusammenhängen des Geschehens nachzuspüren. Aber kein Historiker wird meinen, daß in der Wirkung nichts Neues der Ursache gegenüber liegt[3]. Vielmehr fordert das Neue, was geschieht, zur Ursachenforschung heraus. Wo kausale Zusammenhänge konstatiert werden, ist mithin nicht das Resultat: hier ist alles sich gleich geblieben, sondern hier sind neue Elemente entstanden.

Ein falscher Ursachenbegriff lautet: Ursache ist die Summe aller auf einen Vorgang wirkenden Bedingungen. Mit diesem Ursachbegriff wird dann der Satz verbunden: Jedes Ereignis ist durch die Summe seiner Bedingungen vollständig und eindeutig bestimmt. Jedes Ereignis ist also die notwendige Folge aller Bedingungen, die darauf einwirken. Bei dieser Auffassung ergeben sich sofort schneidende Konflikte mit dem religiösen Glauben. Dieser lebt der Gewißheit: in jedem einzelnen Moment des Daseins kann Gott eine neue Zukunft eröffnen, die nicht aus dem gegebenen Weltzustande herfließt. Nicht bloß an einzelnen

1. Joël, Der freie Wille, S. 554f.

2. Vgl. zu diesem „Telegrammbeispiel“: Lange, Geschichte des Materialismus. II² S. 440ff., R. Seydel, Die Kausalität des Willens, in „Religion und Wissenschaft“ 1887, S. 223; Busse, Geist und Körper, 1903, S. 314ff.

3. Vgl. oben S. 100ff.

entscheidenden Ereignissen der Heilsgeschichte urteilt der Glaube: Jesus ist kein Produkt der bisherigen Religionsgeschichte, die Jahve-Religion kein Produkt der semitisch-babylonischen Religion, sondern auch für jeden Moment meines Lebens erfordert der Glaube, daß ein neuer Zustrom überweltlicher Kraft möglich ist. Auch hier scheinen sich schneidende Kontraste des religiösen Glaubens mit einem Grundbegriff unseres Denkens zu ergeben. Ein universeller Kausalzusammenhang, eine unzerreißbare Kette von Ursache und Wirkung scheint das notwendige Erfordernis des wissenschaftlichen Denkens zu sein. Der Glaube aber fordert stetige Durchbrechungen dieser Kette, ein unmittelbares Hineinragen Gottes in die Erscheinungswelt. Kurz die Grundbegriffe des modernen Denkens und der Glaube scheinen sich auf allen Punkten zu widersprechen.

Religion
live by a
in new
on the par
God.

Versuchen wir statt dessen die oft versuchte und gepriesene herrliche „Versöhnung von Wissen und Glauben". Der Glaube soll dies angebliche Grundgesetz anerkennen und nur noch hinzufügen: Der unverbrüchliche Kausalzusammenhang ist so herrlich, großartig und erstaunlich in Gottes ewiger Weisheit gegründet, daß durch ihn in jedem Augenblick genau das geschieht, was Gottes Vorsehung unabänderlich bestimmt hat! Dann ist aber alles in gleicher Weise notwendig, von Gott gewirkt und gewollt, auch die Sünde. Man mag sich trösten: diese ist als Durchgangspunkt von Gott gewirkt. Gott wirkte in Jesus, wie in Judas. Ich sehe nicht, wie man der Konsequenz entgehen kann, die Paul Rée [1] mit schneidender Schärfe zieht: Wenn du gestern gelogen hast, so hätte die Lagerung der Urnebelatome etwas anders sein müssen, wenn die Lüge nicht hätte eintreten sollen. Man täuscht sich leicht über diese Konsequenzen, wenn man den Unterschied zwischen beiden Sätzen übersieht: In allen Vorgängen, auch in den sündigen Handlungen offenbart sich Gott, teils als segnende, teils als richtende Macht, Und: Gott wirkt vermöge universaler Notwendigkeit alles Einzelne. Die falsche Betrachtung überträgt Begriffe der empirischen Weltbetrachtung auf Gott, und macht damit Gottes Wirken zur unpersönlichen Notwendigkeit.

To view
world as
closed sy
means
God the a
of evil as
as of g

Was wird nicht aus dem Kausalitätsprinzip alles gemacht! Aus einer Verstandeskategorie, die wir auf die Erscheinungswelt anwenden müssen, wird ein Prinzip der Welterklärung, das alle Geheimnisse durchleuchten soll. Das Kausalitätsprinzip lautet: jedes Ereignis muß seine Ursache oder verschiedene Ursachen haben. Es wird aber oft weiterhin so ausgelegt: Jedes Ereignis ist durch die Gesamtheit der es bedingenden

1. Philosophie 1903, S. 327ff.

he stages by ich the con- tion of cau- ty is enlarged of cosmic rminism.

Ursachen so vollständig und eindeutig bestimmt, daß es notwendig eintreten muß. Daraus folgt dann weiter: jeder gegebene Weltzustand ist die notwendige Folge des vorangehenden. Aus dem gegenwärtigen Zustand geht der nächstfolgende mit unerbittlicher Notwendigkeit hervor. Kein Mensch und kein Gott kann hieran etwas ändern. Ein Eingreifen Gottes in die Welt oder gar ein Schaffen neuer Potenzen ist damit völlig ausgeschlossen. Weiter muß dann folgen: Aus dem Anfangszustand der Welt folgte mit logischer Notwendigkeit das ganze kommende Weltgeschehen. Mein eignes Dasein, mein Irren und Fehlen, meine Reue und Umkehr, mein äußeres Lebensgeschick wie mein innerer Charakter lag potenziell in dem Zustand der Welt, als es noch keine Menschen, ja noch keine Organismen gab, so beschlossen, daß es nicht nur daraus hervorgehen konnte, sondern auch notwendig hervorgehen mußte.

Was Gott will, geschieht notwendig. Dieser Satz findet sich schon bei Augustin[1], ebenso bei Luther[2]. Er ist ganz unbedenklich, wenn man nicht die empirische Notwendigkeit des Geschehens als das Mittel der Durchführung der göttlichen Gedanken zwischen Gott und das individuelle Erlebnis einschiebt. Sonst färbt die mechanische Notwendigkeit auf den Inhalt des Willens Gottes ab.

Sehr häufig wird das „Kausalitätsprinzip“[3] bereits so gedeutet, daß in ihm eine universale Weltanschauung liegt, ein metaphysischer Determinismus.

So meint z. B. Otto Liebmann:[4] „Aus gleichen Ursachen geht stets die gleiche Wirkung hervor“. Wenn irgendwo dieselbe Kombination von Bedingungen eintrete, müsse auch dieselbe Wirkung folgen. Dies sei die wissenschaftliche Fassung des Kausalitätsprinzips. Durch sie werde jeder Zufall, jede Willkür, jede Ausnahme von der Regel unmöglich. „Wenn dieses Prinzip richtig ist, so ist der ganze Weltlauf, die ganze Succession der Weltzustände in der Zeit mit eindeutiger Notwendigkeit bestimmt, und wir haben einen universalen Determinismus.“

Sonderbar! wir haben die Kategorien des Notwendigen und des Möglichen in gleicher Weise in unserm Verstande. Und nun soll die erstere Kategorie einen solchen Vorzug vor der andern haben, daß die eine zur alleinherrschenden gemacht wird.

1. Z. B. de genesi ad litteram. VI, 17: Alles mußte geschehen, weil Gott es vorher wußte. 2. De servo arbitrio.

3. Richtiger wird man „Kausalitätsprinzip“ sagen, denn der Ausdruck Kausalitätsgesetz verführt bereits zu falschen Folgerungen.

4. Gedanken und Tatsachen II, S. 136.

Es ist klar: sowohl die Freiheit des Menschen wie auch ein freies Walten Gottes wird mit der Hypostasierung der Kategorie der Kausalität unmöglich gemacht. Die Freiheit Gottes hätte nur noch Raum für den Beginn des Weltprozesses. Daß die Welt mit den tatsächlich in ihr eingeleiteten Auslösungsprozessen gerade in dieser individuellen Bestimmtheit sein mußte, kann auf einem freien Willensakt Gottes beruhen. Aber seit diesem einen freien Akt Gottes geschieht alles mit absoluter Notwendigkeit. Gott ist für die Gegenwart nur noch der Zuschauer des von ihm in der Vorzeit eingeleiteten Weltprozesses. Ob Gott noch jetzt das Weltgeschehen mit seinem Interesse begleitet oder nicht, ist dabei für den Effekt des Geschehens völlig gleichgiltig. Es kommt doch das heraus, was nach Gottes ewiger Anordnung in das Weltgeschehen hineingelegt ist.

Diese Folgerung haben mit der wünschenswerten Deutlichkeit bereits die Stoiker gezogen. Sie folgerten aus dem allgültigen Kausalitätsgesetz die eherne Notwendigkeit alles Geschehens und sagten, daß eine *εἱμαρμένη* oder ein Fatum alles regiere. Auch sie begründeten bereits die Existenz des Fatums mit dem Kausalitätsgesetz: „alles was geschieht müsse mit Notwendigkeit aus den Ursachen, durch die es bedingt sei, hervorgehen“[1]. Ohne zureichende Ursache geschehe nichts und könne unter den gegebenen Umständen nichts anders ausfallen, als es ausfällt. *Τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας,*[2] war der leitende Grundsatz. *Ὅμοιόν τε εἶναί φασι καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος*[3]. Alles was geschieht, ist nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung verknüpft. Nichts ist aus diesem Zusammenhang gelöst, *ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον ἐξ αὐτοῦ ἐπ᾽ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γενόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, διὰ τὸ μηδὲν εἶναι ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἁπάντων. διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν ἀεί, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις*[4].

Der durch Spinoza erneuerte Stoizismus wie der moderne Determinismus haben durchaus keine neuen Gedanken oder Argumente dem antiken Stoizismus hinzugefügt. Es ist dieselbe falsche Hypostasierung

1. E. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie, ²III, 1, S. 148.
2. Plutarch, De fato 11.
3. Alexander Aphrodisiensis, De fato 22.
4. Alexander Aphrod., De fato 30.

des Kausalitätsbegriffes, der aus einer Kategorie unseres Verstandes zu einer weltbeherrschenden Gottheit Ἀνάγκη wird.

So ist in der Tat der erneuerte Stoizismus eine Großmacht im Leben der Gegenwart. Für ihn fallen wie für den alten Stoizismus die Begriffe Gott und Gesetzmäßigkeit des Daseins zusammen. Es sind viele Nuancen möglich, je nachdem die Gesetzmäßigkeit des Daseins zum Glauben an eine unpersönliche Notwendigkeit führt, oder das Verlangen gestellt wird, hinter dem starren unerbittlichen Schicksal doch wieder etwas von den Zügen des himmlischen Vaters zu erkennen. Je stärker der Kausalitätsbegriff als der erschöpfende Ausdruck für das Wesen der Wirklichkeit angesehen wird, um so mehr muß der Glaube an Gottes Vorsehung als unzutreffender Ausdruck für eine Wahrheit angesehen werden, die richtiger so ausgedrückt wird: alles, was geschieht, ereignet sich als notwendige Folge unerbittlicher Kausalgesetze.

Die Lösung der Antinomie zwischen religiösem Glauben und den wissenschaftlichen Begriffen Naturgesetz und Kausalität wird dann gewonnen, wenn wir uns zweierlei klar machen: Alle aus der Empirie gewonnenen Begriffe verlieren ihre Bedeutung, wenn wir sie auf das Weltganze anwenden. Und zweitens: Alle wissenschaftlichen Begriffe können nur eine bestimmte Seite des Daseins erfassen. Sie lassen aber Raum für andere Betrachtungsweisen.

Der Begriff der Notwendigkeit gilt für den einzelnen physikalischen und chemischen Vorgang. Er gilt schon nicht für das menschliche Geistesleben. Eine universale Notwendigkeit alles Geschehens zu behaupten, ist Unfug.

Genau so ist es mit dem Begriff der Ursache. Die Empirie hat die einzelnen Zusammenhänge zu untersuchen. Sobald ich dagegen sage: Die Ursache eines Ereignisses liegt in der Summe aller auf einen Vorgang wirkenden Bedingungen, und diese Bedingungen wirken notwendig den Effekt, so habe ich bereits in den Ursachbegriff eine deterministische Weltanschauung hineingedeutet. Denn die Summe aller Bedingungen erstreckt sich räumlich und zeitlich ins Unendliche. Ich komme zeitlich auf die ersten Weltelemente und räumlich in das grenzenlose Universum hinaus. Über das Weltall im Ganzen kann aber kein wissenschaftlicher Begriff etwas aussagen. Jeder Begriff erfährt eine unerlaubte Erweiterung, wenn er etwas vom Universum aussagt, was nur von dem Einzelnen gilt. Z. B. der Begriff Erhaltung der Energie ist zutreffend, wenn er sagt: Bei allen Energieumwandlungen bleibt die vorhandene Energiemenge sich gleich. Zu einer unerlaubten Erweiterung wird er, wenn aus ihm gefolgert wird: im Universum ist die einmal vorhandene Energiesumme konstant. Es kann niemals neue Energie entstehen. Ebenso

ist der Satz richtig: die Materie bleibt bei allen chemischen Umwandlungen erhalten. Aber falsch ist es nun zu schließen: Im Weltall kann überhaupt nie neue Materie entstehen[1]. In eine Antinomie geraten wir schon, wenn wir aus der bewiesenen Tatsache, daß Leben nicht aus anorganischer Materie entsteht, folgern wollen: also können auch niemals in der Welt Organismen spontan entstanden sein. Daher enthält der Begriff Kausalität eines Einzelereignisses einen Widerspruch, wenn er das Universum als stillschweigenden Begleiter dieses Begriffes mitdenkt. Über das Universum im Ganzen muß stets die religiöse Betrachtung das entscheidende Wort sprechen.

Der Kausalitätsbegriff führt letztlich auf den Begriff des Werdens zurück. Ein falscher Kausalitätsbegriff, der von der Behauptung ausgeht, causa aequat effectum, führt bei universaler Ausdehnung zu der Folgerung: Alles ist im Weltall sich immer gleich geblieben. Nur kaleidoskopisch setzen sich aus den vorhandenen Weltelementen neue Bestandteile zusammen. Alles Werden ist Mischung von sich Gleichbleibendem. Der einzig mögliche Begriff von Kausalität geht von der Tatsache aus, daß es Neues gibt, und sucht es zu erklären. Aber bis auf den letzten Rest vermag er das Geheimnis des Neuen nicht zu enthüllen. So enthalten schon die Grundelemente des Daseins das unlösliche Rätsel: wie kommt überhaupt Werden zustande?

Wundt[2] hat für die Tatsache, daß im Werden auf psychologischem Gebiet etwas Neues entsteht, den bekannten und oft zitierten Begriff geprägt: im geistigen Leben gelte das Prinzip der schöpferischen Synthese oder der schöpferischen Resultanten. Unter diesem Begriff versteht er den hervorstechenden Charakterzug aller psychischen Erscheinung, „daß das aus irgend einer Anzahl von Elementen entstandene Produkt mehr ist als ein diesen Elementen gleichartiges, nur etwa nach seiner Beschaffenheit irgendwie qualitativ oder quantitativ abweichendes Produkt, sondern daß es ein n e u e s, nach seinen wesentlichsten Eigenschaften mit den Faktoren, die bei seiner Bildung zusammenwirkten, schlechthin unvergleichbares Gebilde ist.“ D. h. der Effekt ist „ein spezifisch neues, in den Elementen vorbereitetes, aber nicht vorgebildetes Erzeugnis“. Der bedeutendste theologische Determinist, Oscar Pfister bemängelt freilich den Wundt'schen Ausdruck „schöpferische“ Synthese, weil er die Aufhebung des Determinismus in sich enthält. Er sagt[3]: „Lassen sich

1. Vgl. die Bedenken, die O. Lodge gegen diesen Satz erhebt: Leben und Materie, 1908. S. 30ff.

2. Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychologischen Parallelismus. Philos. Studien X, 1894, S. 112ff. — Grundzüge der physiologischen Psychologie III[5] S. 778ff. 3. Die Willensfreiheit 1903, S. 301.

etwa aus den Eigenschaften des Sauerstoffs und Stickstoffs, wenn wir beide nur für sich allein betrachten, die Folgen ihrer chemischen Verbindungen vorausberechnen?“ Die Synthese chemischer Elemente unter gewissen Bedingungen sei um nichts weniger schöpferisch als die der psychischen. Gibt man dies zu, so folgt für mich daraus nicht wie für Pfister, daß das psychische dem chemischen gleichartig ist, und dieses wieder auf das mechanische reduziert werden kann. Die enthusiastische Erwartung, die Pfister mit vielen anderen hat, lautet: „Die heutige Naturwissenschaft gibt sich der Hoffnung hin, daß es einst gelingen werde, die chemischen Kräfte auf mechanische Energie zurückzuführen und dannzumal auch die chemischen Verbindungen zum voraus zu beschreiben.“ Die neuere Entwicklung scheint mir im Gegenteil darauf hinzuweisen: Der Traum von der Mechanik als Universalwissenschaft ist zu Ende geträumt. Die Biologie hat sich trotz vieler mechanistischen Anhänger im Ganzen immer mehr von der Mechanik losgelöst. Wenn die chemischen Synthesen „schöpferisch“ sind und neue Verbindungen bieten, die mehr enthalten als die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, so läßt sich schon das chemische Geschehen nicht auf das mechanische zurückführen. Dann gibt es schon in der anorganischen Natur „Neuanfänge“. Dann gilt schon hier nicht mehr der Kausalitätsbegriff, nach dem die Wirkung völlig in ihren Ursachen enthalten ist.

any rate, hanism is competent explain every-ng.

Deterministische Kausalbegriffe werden auch von vielen Psychologen gebraucht. Z. B. sagt H. Höffding:[1] „Die Psychologie muß wie jede andere Wissenschaft deterministisch sein, d. h. sie muß von der Voraussetzung ausgehen, daß das Kausalgesetz auch mit Rücksicht auf das Willensleben gilt, ebenso wie man annimmt, daß dasselbe für das übrige Bewußtseinsleben und für die materielle Natur Gültigkeit hat.“ Dieser Satz hat nur einen Sinn, wenn das Kausalgesetz so verstanden wird: „Wir nehmen ein Kausalverhältnis an, wo wir entdecken, daß zwei Erscheinungen dergestalt mit einander verknüpft sind, daß die eine unvermeidlich eintritt, wenn die andre gegeben ist[2].“

Ebenso spricht Ebbinghaus[3] davon, daß „die Vorstellung einer strengen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens und also auch einer völligen Determiniertheit unsrer Handlungen doch die Grundvoraussetzung aller ernsthaften psychologischen Forschung bildet“.

Wie steht es mit dieser Unvermeidlichkeit? Wir sagen nur: wenn die Bedingung eintritt, ist die Folge gegeben. Z. B. wenn ein Mensch an einem Abgrunde fehltritt, muß er unvermeidlich hinabfallen. Aber

1. Psychologie, deutsch von Bendixen 1887, S. 439.
2. Ebenda S. 263.
3. Psychologie. Kultur d. Gegenwart I, 6 S. 175.

daß das in dem Bedingungssatz mit „wenn" gegebene Ereignis nun seinerseits ebenso notwendig ist, wie die Folge, ist eine falsche Ausdeutung des Kausalprinzips. Sie macht aus der stets hypothetischen Notwendigkeit eine kategorische Notwendigkeit, die das Universum durchziehen soll. Sie verwandelt alle Möglichkeit in Notwendigkeit, alles Hoffen und Glauben in Unterliegen und Dulden[1].

Verfolgen wir jede einzelne Kausalreihe weiter, so erhalten wir unendlich viele neuen Kausalreihen, die stets eine Notwendigkeit unter einer neuen Bedingung erhalten: Der Mensch mußte fehltreten, wenn er übermüdet war. Er mußte übermüdet sein, wenn er Tage lang ohne genügende Nahrung in den Bergen herumgeklettert war. Ferner: wenn der Drang zum Bergsteigen in ihm leidenschaftlich geworden war, mußte er ihm folgen. Aber daß dieses „wenn" nun gleichfalls notwendig ist, würde nur dann folgen, wenn wir mit diesen Kausalreihen irgendwo auf ein letztes Weltelement stoßen würden, von dem wir sagen könnten: Hier ist ein absolut Notwendiges gegeben. In Wahrheit finden wir niemals diesen Ruhepunkt. Überall finden wir unabgeschlossene Reihen, die „zufällig" zusammentreffen. Einen Abschluß macht erst eine religiöse Weltdeutung. Diese sagt, wenn sie deterministisch ist: Es gibt nur ein unpersönliches Weltgesetz; wenn sie theistisch ist: es gibt eine Vorsehung. Daß eins von beiden empirisch beweisbar ist, läßt sich nicht behaupten. Die theistische These entspricht aber dem religiösen Leben, die deterministische setzt eine unvollkommene Religion an die Stelle der vollständigen religiösen Erfahrung.

Wir finden einen wundervollen Zirkel: Angeblich soll der Determinismus schon durch die Giltigkeit des Kausalprinzips gegeben sein. Sehen wir aber genauer zu, so sagt die kausale Verknüpfung nur, daß die Folge unvermeidlich ist, wenn die Bedingung gegeben ist. Erst die deterministische These behauptet die Unvermeidlichkeit auch der Bedingung und überträgt so eine empirische Kategorie auf das Universum im Ganzen.

Mit der deterministischen Ausdeutung des Kausalitätsprinzips fällt aber die Auffassung dahin, als ob jedes Geschehen in der Welt „eindeutig bestimmt" sei; oder als ob jedes Geschehnis die notwendige und

1. Vgl. auch Rümelin, Reden und Aufsätze 3. Folge, 1894, S. 283: Wenn eine Reihe des Geschehens abgeschlossen ist, sagen wir: sie war notwendig. „Jene dem Geschehen nachhinkende Notwendigkeit will uns gar nicht imponieren und hindert uns nicht, ihr den Satz entgegenzustellen: Gar nichts von allem, was wir tun und erleben, ist notwendig." Alles hätte auch anders verlaufen können. Daß die Naturgesetze in Kraft treten, wo ihre Bedingungen vorliegen, ist selbstverständlich. Aber ob diese Bedingungen sich zusammenfinden, hängt nicht von den Naturgesetzen ab.

unvermeidliche Folge des gegebenen Weltzustandes sei. Es fällt die Anschauung dahin, als ob in dem Anfangszustand der Welt die ganze kommende Weltentwicklung bereits so beschlossen war, daß sie notwendig aus ihm hervorgehen mußte. Damit ist für das Wunder in dem Sinne Raum geschaffen, daß es Neuanfänge, ein schöpferisches Wirken Gottes in der Welt geben kann. Die Weltregierung Gottes ist in ihrer Ausführung von der sie einschnürenden Bestimmung befreit, als ob jedes Geschehnis das notwendige Produkt des bisherigen Weltzustandes sei. Kurz die Vorsehung Gottes, die bei dem mechanistischen Kausalbegriff alle Freiheit Gottes an den Anfang verlegen muß und für den gesamten folgenden Verlauf nur unabänderliche Notwendigkeit übrig behält, ist dieser Fesseln los und ledig geworden. Das Walten Gottes läßt sich jetzt als frei vorstellen, nicht im Sinne des Willkürlichen, Ordnungswidrigen, sondern in dem Sinne, daß seine Durchführung nicht mechanistischen Kausalbegriffen entspricht, sondern neue Setzungen einschließt. Wenn schon in dem Weltbestande nicht eine unabänderliche Notwendigkeit herrscht, nicht eine Konstanz des Seins, sondern eine Variierungstendenz, die im menschlichen Geiste ihre höchste Entfaltung findet, so ist erst recht die Weltregierung Gottes nicht als logischer Schematismus zu verstehen, sondern als wunderbares und wunderhaftes Walten.

Auch auf dem Naturgebiet gibt es ein wirkliches Werden, ein Analogon zu dem schöpferisch Neuen auf dem geistigen Gebiet; sicherlich schon auf dem Gebiet des organischen Lebens. Das Werden ist hier ein Vorgang, der Neues entstehen läßt, was nicht schon vorhanden war. Die Faktoren des Werdens enthüllen nie die Vorgänge restlos. Das zeigt schon der Streit um den Entwicklungsbegriff; die Aufgabe, die Entwicklung auf organischem Gebiet restlos zu „begreifen", ist eine unmögliche.

Daraus ergibt sich für den Wunderbegriff: Bereits in der Verkettung von Ursache und Wirkung steckt so viel Rätselhaftes, daß für den religiösen Wunderbegriff Raum bleibt. Sobald ich größere Kausalzusammenhänge ins Auge fasse, mehren sich daher die Rätsel. Alle Geschichtsforschung rechnet daher mit den unerklärlichen Rätseln des Individuums. Die Geschichtsphilosophie ist mit Ranke zufrieden, wenn sie auf das Unerklärliche in der Reihenfolge hinweist, in der Neues auftritt. „Vom Standpunkt der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen, und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoll und größer, als man denkt"[1]. Mir ist sogar sehr

1. Weltgeschichte 9, 2, S. 7ff.

zweifelhaft, ob man überhaupt den Gesetzesbegriff, der für die Empirie gilt, auf die Weltregierung Gottes übertragen darf.

Man wird mir vielleicht einwenden: Eine elende Theologie, die auf Lückenjägerei ausgeht und froh ist, wenn sie eine Lücke der wissenschaftlichen Betrachtung entdeckt hat, in der sie ihre Begriffe in einem bescheidenen Plätzchen untergebracht hat! Tröltsch sagt in anderem Zusammenhang gegen eine Theologie, die das Unableitbare in der Person Jesu betont und darauf die Gewißheit der Offenbarung Gottes gründet[1]: „Was soll man zu solchen Sätzen sagen? Soll man die Bescheidenheit einer Theologie bewundern, die dahin gekommen ist, ihr Fundament schließlich in einer Lücke zu sehen, oder soll man die Unsicherheit hervorheben, mit der auch diese Lücke noch konstatiert wird, indem zwischen den Lücken im Kausalzusammenhang gewöhnlich menschlichen Personlebens und der allein in Betracht kommenden Lücke innerhalb der Persönlichkeit Jesu nicht einmal ganz sicher unterschieden wird". Ich glaube im Gegenteil, daß die Theologie sich niemals auf Lücken gründen wird und gegründet hat. Aber die Konstatierung von Lücken wird allerdings eine dringende Aufgabe der Theologie, sobald Kausalbegriffe dermaßen verwandt werden, daß sie eine stetige lebendige Beziehung Gottes zur Welt unmöglich machen wollen. Die Lücken zwischen der Person Jesu und der vorchristlichen Religionsgeschichte müssen betont werden, sobald die Person Jesu aus den Bedingungen der israelitischen und römischen Geschichte zureichend hergeleitet werden soll. Die Lücken in der Kausalerklärung des Seelenlebens müssen betont werden, sobald der Determinismus jeden Akt aus der Summe innerer und äußerer Determinanten als notwendig hinstellen will. Aber schon in dem einzelnen sinnlichen Ereignis ist zu betonen, daß die Kausalbetrachtung die Vorgänge nicht erschöpfend ergründen kann. Wenn die religiöse Weltdeutung Realität, nicht bloß Einbildung ist, muß sich die Möglichkeit dieser Deutung nachweisen lassen. Nur insofern hat die „Lückenjägerei" Bedeutung, ist aber auch notwendig. Die gewöhnliche Wunderverteidigung sucht bei einzelnen markanten Wundern die Unerklärlichkeit nachzuweisen, z. B. bei den Heilungen Jesu. Daß hier trotz aller Analogien Geheimnisvolles bleibt, ist zuzugeben. Aber ebenso notwendig ist es, das Geheimnis bereits in den einfachsten Vorgängen des Werdens, in der Verknüpfung der Ereignisse darzutun. Sonst wäre die religiöse Deutung für sie unmöglich.

Hierbei ist zuzugeben: Die Lücken der Kausalerklärung aufzuweisen, hat die Geschichtsforschung keine Veranlassung, ebensowenig wie

1. Über historische und dogmatische Methode S. 22.

This d… not mean… theology… depends… ly upon… ventions; that it n… believe in… power to… vine i… ry.

ther history nor
ral science have
interest in
ting exceptions
ural law;
neither will
mpt to estab-
such ex-
tions.

die Naturforschung hervorzuheben nötig hat, daß die Dinge, die sie in ihren Zusammenhängen erforscht, noch andere Seiten haben, die nicht vor ihr Forum gehören. Daher entsteht der Schein, als ob die verschiedenen Betrachtungen sich ausschließen. Ein Widerspruch entsteht nur, wenn die naturwissenschaftliche und die historische Begriffsbildung das Universum erschöpfend begreifen wollen, oder wenn beide behaupten, daß sie die kleinsten Weltelemente ergründen könnten.

Wenn nun bei einem konstatierten Kausalzusammenhang gar nicht die Meinung vorliegt, daß die Wirkung restlos aus der Ursache hervorgeht, so hat der Ausdruck „unverbrüchlicher Kausalzusammenhang“ gar keinen deterministischen Sinn. Dann schließt er also gar nicht ein Eintreten neuer Faktoren aus dem Transzendenten her aus. Das Wunder ist gar keine Durchbrechung des Kausalzusammenhangs. Ich kann also einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung nachweisen und doch der Meinung sein, daß die Wirkung ein aus dem gesamten Weltbestande nicht erklärliches Moment aufweist.

t the looser
rical view of
sality allows
factors without
nding any
ch of the
r of nature.

Die Geschichtswissenschaft hat darum ebensowenig wie die Naturwissenschaft die Veranlassung, ein Wunder zu konstatieren, aber auch nicht, es zu bestreiten. Man kann also in der Geschichtsforschung mit demselben Recht sagen: Die Frömmigkeit des jüdischen Volks war die Bedingung für das Kommen Jesu, wie man mit Ranke sagen kann: „Das Essentielle des Christentums ist darum nicht durch frühere unvollkommene Zustände vorbereitet worden, sondern das Christentum ist eine plötzliche göttliche Erscheinung; wie denn überhaupt die großen Produktionen des Genies den Charakter des unmittelbar Erleuchteten an sich tragen.“ [1] Beides kann daher gleich richtig sein: ich suche in einem Ereignis die Auswirkung eines in der Welt vorhandenen Kausalbestandes, und ich sehe in ihm eine unerklärlich neue Gottesoffenbarung, z. B. im Kreuzestode Jesu. Nur eine deterministische Kette muß gesprengt werden; die wirklich vorhandenen Zusammenhänge bleiben bestehen.

Doch vielleicht gibt man mir zu: Ja, auf dem Gebiet des Geisteslebens gibt es Wunder. Aber das Naturgebiet ist doch eine fest geschlossene Größe. Hier hat das Wunder keinen Raum. Die Natur ist das Reich der Notwendigkeit, der Geist das Reich der Freiheit. Man mag geistige Wunder zugeben, in der Natur aber nur, sofern das geistige Leben auf die Natur wirkt. Ein unmittelbares Wirken Gottes in der Natur sei unmöglich. Die strenge Anwendung des Begriffes Naturgesetz mache jedes Wunder hier unmöglich. Der Begriff „Natur-

1. Weltgeschichte 9, 2, S. 11.

gesetz" muß genauer untersucht werden. Auch hier muß vor allem festgestellt werden, was bei einer „naturgesetzlichen Ordnung der Welt" subjektivistische Zutat zu dem Geschehen ist und was der reine Ausdruck der Tatsachen, die wir vorfinden. Es ist deutlich, daß Naturgesetze von uns gefunden, formuliert, korrigiert werden. Es ist durchaus eine anthropomorphe Vorstellung, die Naturgesetze als regierende Wesenheiten zu denken. Man macht zuweilen unwillkürlich aus unsern Begriffen metaphysische Wesenheiten. Es ist gewiß eine dichterische anthropomorphe Eindeutung in die Natur, wenn Schiller in den „Göttern Griechenlands" sagt:

„Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur".

Die Dienstbarkeit, das Knechtsverhältnis der Himmelskörper zu dem Gesetz der Schwere ist um nichts weniger eine Eintragung in die Natur als die Erdichtung des den goldenen Wagen lenkenden Helios. Die Notwendigkeit, das „Müssen", das in den Naturgesetzen liegt, wird von uns fälschlich als ein Zwang betrachtet, der den Dingen aufliegt. Wir sehen es so an, als ob die Dinge, ob sie nun wollen oder nicht, dem höheren Zwange gehorchen müßten. Der Zwang liegt vielmehr in uns. Wenn wir richtige Gesetzesbegriffe gebildet haben, müssen wir sie als ausnahmslos geltend denken. Die Notwendigkeit liegt aber in dem logischen Zwange, dem wir unterliegen. Aus dem Satz, daß alle Körper schwer sind, folgt: jeder Körper, der schwerer als die Luft ist, muß herabfallen. Diese Notwendigkeit folgern wir aus unserm Begriff. In der Natur selbst liegt nur, daß die Dinge tatsächlich so sind; ferner eine Regelmäßigkeit des Geschehens liegt in ihr. „Die Erscheinungen spüren nichts vom Zwang der Schlüsse, denen ihre Beobachtung unterliegt. Sie sind, wie sie sind, und erleben nichts von Notwendigkeit"[1]. „Die Wesen als solche geben sich schwebend zwischen den Extremen, gleichsam intransitiv, weder aktiv noch passiv, weder beseelt noch seelenlos, weder frei noch notwendig."[2]

Damit sind die Naturgesetze nicht als lediglich subjektive oder gar willkürliche Konstruktionen aufgefaßt, mit denen wir die Welt durchziehen, um sie beherrschen zu können. Diese rein subjektivistische Fassung der Gesetzesbegriffe scheint mir diese Seite zu übertreiben. Vielmehr trotz aller subjektivistischen Ausdrücke „Gesetz" und „Notwendigkeit", leitet die Natur uns an, diese Gesetzesbegriffe zu bilden. Weil nun in der anorganischen Welt die Gleichartigkeiten überwiegen,

1. Joël, Der freie Wille S. 495.
2. Ebenda S. 508.

so werden wir von der Natur dazu angeleitet, die gleichförmigen Erscheinungen zu Allgemeinbegriffen zusammenzufassen. Unsere Gesetzesbegriffe abstrahieren infolge dessen absichtlich von den individuellen Besonderheiten und fassen das Gemeinsame zusammen. Je höher hinauf wir in dem Reich der Organismen steigen, um so größer wird die Verschiedenheit. Daher ist es unmöglich, das Leben eines bestimmten Menschen mit naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffen zu beschreiben. Sicherlich gelten auch für sein Handeln alle von uns gefundenen Gesetze: die Gesetze der Vorstellungsbildung, die logischen Gesetze werden in seiner Denktätigkeit befolgt. Aber ich werde mir nicht einbilden, daß ich je imstande sein könnte, die Persönlichkeit eines Menschen zu beschreiben durch lauter Gesetze, auch wenn sämtliche Natur- und psychologischen Gesetze bereits von der Wissenschaft gefunden wären. Denn alle diese Gesetze beschreiben nur das allen Menschen Gemeinsame. Ich will aber gerade wissen, was dieser Mensch Besonderes hat. Es ist klar: die Naturgesetze fassen das tatsächliche Geschehen unter bestimmten Gesichtspunkten zusammen. Sie sind Durchblicke durch die individuell verschieden gearteten Dinge, unternommen zu dem Zweck, um das gleichartige Geschehen in bestimmte Formeln zusammenzufassen. Aber die Naturgesetze sind nicht entfernt dazu imstande, den Reichtum des Geschehens zu erschöpfen. Erst recht nicht sind sie der metaphysische Kern des Naturgeschehens. Diese Auffassung, als ob die Naturgesetze dazu geeignet seien, uns die verborgenen Tiefen des Daseins zu erschließen, ist noch heute in weiten Kreisen geltend. So wie die rein subjektivistische Deutung der Naturgesetze falsch ist, so begeht die Übertragung der Naturgesetze auf das Sein der Dinge den entgegengesetzten Fehler. Die Naturgesetze werden überschätzt, wenn man in ihnen den Ausdruck für das an sich seiende Wesen der Welt und ihrer Zusammenhänge findet.

Es folgt hieraus: ich kann schon das Wesen der Natur nicht in einem System von Gesetzesbegriffen erschöpfend ausdrücken. Erst recht nicht bestimmt irgend ein höheres Naturgesetz oder irgend eine universelle Notwendigkeit die Komplikation von Gesetzen, die in dem einzelnen Augenblick gerade mich persönlich affiziert. Da es weder ein universales Gesetz der Gesetze gibt noch auch die einzelnen uns bekannten Gesetze irgendwie den Anfang eines Systems von Naturgesetzen bilden, ist das Universum in jedem Augenblick in einer individuell eigenartigen Komplikation begriffen, bei der man wissenschaftlich nur von „Zufall" reden kann. Somit kommen wir nicht auf die Alternative hinaus: Naturgesetz oder Willkür Gottes, sondern universaler Zufall oder Vorsehung Gottes.

Wenn die Naturgesetze nicht das Mittelglied zwischen Gott und

seiner Weltregierung sind, haben sie dann für die religiöse Weltbetrachtung gar keinen Wert? Kann der Fromme in seinem religiösen Leben ganz von dem Gesichtspunkt absehen, daß es Naturgesetze gibt? Sicherlich nicht. Aber nicht der wissenschaftliche Gesetzesbegriff, sondern der religiöse Begriff der „Ordnung" der Welt kommt für ihn in Betracht. Der Fromme muß damit rechnen, daß es feste Ordnungen in der Natur gibt; nicht bloß für unsere Arbeit gilt dies, daß die Ordnungen der Natur das feste Material sind, das wir bearbeiten müssen. Auch für das individuelle religiöse Leben gilt diese Betrachtung. Wir rechnen auch im Vorsehungsglauben damit: Gott gibt uns nichts, was wider die feste Ordnung der Natur ist. Er macht keinen Toten für dies Leben wieder lebendig. Nicht als ob die Natur eine Schranke für ihn wäre, sondern weil die Naturordnung der Ausdruck seines Willens ist. Wir dürfen nicht hoffen, daß Gott zaubert.

Ebenso hat auch der religiöse Mensch damit zu rechnen: Es gibt feste Kausalzusammenhänge, aber allerdings keinen eindeutigen deterministischen Kausalzusammenhang. Der Zornige darf nicht hoffen, daß er von heute auf morgen allen Zorn überwinden werde. Wenn Gott auch Wunder tut, sehen wir tatsächlich, daß seine Ordnung heilsam ist, die den Menschen in ständigem hartem Kampf gegen das Böse allmählich siegen läßt. Aber die festen Ordnungen in der Natur und die bestehenden Kausalzusammenhänge lassen in jedem einzelnen Falle viele Möglichkeiten offen; daher können wir nicht bloß subjektiv nicht wissen, welche künftigen Möglichkeiten aus dem gegenwärtigen Weltbestande hervorgehen, sondern auch objektiv gibt es stets eine Reihe von verschiedenen Möglichkeiten. Von diesen mag die eine wahrscheinlicher sein als die andere. Aber niemals ist durch empirische Kausalzusammenhänge oder Ordnungen das Kommende unabänderlich festgelegt. Dann aber ist Vorsehungsglaube, Gebet, sittlich freie Tat möglich; im entgegengesetzten Fall müßten sie hinfallen. In einem Krankheitsfalle sind immer noch verschiedene Möglichkeiten offen. Ich darf daher nicht mit Sicherheit sagen: Die Naturordnung wirkt hier zweifellos zum Tode oder zur Genesung. Weil wir aber mit Furcht, Hoffnung und Zweifel der Zukunft entgegensehen, und diese nicht von dem allwaltenden Kausalgesetz, auch nicht von einem unpersönlichen Naturgesetz geschaffen wird, sondern von Gott, dürfen und müssen wir beten, glauben, hoffen. Allerdings kann ich im Verlauf der Krankheit mehr und mehr die Gewißheit gewinnen, daß es zum Tode geht, dann wird es allerdings meine Pflicht sein, mit Ergebung Gottes Willen zu verehren. Aber auch in diesem Falle sehe ich nicht ein Naturgesetz, das unpersönlich waltet, sondern Gottes Willen sich vollziehen. Ich halte also auch hier

meinen Satz aufrecht: wir dürfen Naturgesetze nicht als Mittelglieder zwischen Gott und seinem Walten einschieben. Naturordnung ist ein ganz andrer Begriff wie der Begriff „Naturgesetz“. Das Einzelne, Individuelle ist nicht durch die Tatsache, daß es Naturordnungen gibt, gewirkt, sondern durch eine verwickelte Komplikation, in welcher menschliche Freiheit, ererbte Anlage, zufällige Erlebnisse einen bedeutsamen Einschlag bilden. Somit ist beides aufrecht zu erhalten: Die Naturordnungen sind Gottes Wille. Aber welche Ordnungen und in welcher Reihenfolge und Komplikation sie eintreten, darin zeigt sich ein persönlicher, freier Gotteswille, nicht eine universelle Notwendigkeit. Nur in übertragenem Sinne können wir allenfalls auch von Gesetzen der göttlichen Weltregierung reden. Z. B.: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk; aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Prov. 14 34). Oder wir stellen das Gesetz auf: „Ehrlich währt am längsten.“ Die Sprichwörterweisheit aller Völker stellt eine Reihe aus der Erfahrung gezogener Lehren auf, die man auch „Gesetze“ nennen kann. Aber es ist ganz verkehrt, aus dem gleichen Wort nun etwa auf eine gleiche Bedeutung des Wortes „Gesetz“ oder gar „Naturgesetz“ schließen zu wollen.

Wenn die Revolutionen der letzten Jahre das „Gesetz“ bestätigen, daß Autokratien und aristokratische Despotien mit „Notwendigkeit“ zur Empörung führen, so wird doch niemand in falscher Begriffsmythologie dies „Gesetz“ als eine in der Wesenheit des Seins waltende metaphysische Herrschermacht auffassen. Das „Gesetz“ ist eine aus der tatsächlichen Beobachtung einer Reihe analoger Fälle abstrahierte Regel; nicht das Gesetz wirkt die Geschichte. Sondern wir fassen in einem Gesetz oder einer Regel aus dem unübersehbaren Mancherlei des Geschehens Gleichartiges zusammen, zumal auch, um warnend auf die Zukunft einzuwirken.

In der göttlichen Weltregierung können wir einige „Gesetze“ zu formulieren suchen. Z. B.: Gott läßt das Böse sich oft auswirken, bevor er einschreitet. Gott läßt den Menschen unter viel äußerem Widerstand zu sittlicher Kraft sich entfalten. Gottes Barmherzigkeit gibt den Menschen Raum zur Buße. Gott bekehrt niemanden wider seinen Willen. So ließen sich noch eine ganze Reihe solcher „Gesetze“ aufstellen. Alle diese Gesetze sind aus der Erfahrung des tatsächlichen Verhaltens Gottes und der Deutung dieser Erfahrung gewonnen. Aber niemand wird aus diesen Gesetzen für einen bestimmten Fall ableiten können, wie Gottes Regierung tatsächlich verlaufen wird, ob Gott z. B. einem Menschen noch neue schwere Schicksale auferlegen wird, um ihn zu neuer Energie in seinem Charakter anzuspornen, oder ob

das Leben eines hartgeprüften Menschen sich in Zukunft freudiger gestalten werde. Gerade bei derartigen Gesetzen leuchtet es ein, wie wenig sie imstande sind, Gottes Walten zu ergründen. Sie gleichen durchaus nicht den exakten Naturgesetzen. Denn bei vielen von ihnen muß man ein Oft, Zuweilen, Gewöhnlich hinzufügen. Aus diesen Gesetzen kann man noch viel weniger vorausberechnen, wie Gott in Zukunft verfahren wird. Man mag noch so viel derartiger Gesetze zusammenstellen, so ist man damit noch längst nicht imstande, Gottes Wesen zu ergründen. Gottes Walten würde ganz den Charakter des Erstaunlichen, Rätselvollen, über menschliche Begriffe Erhabenen verlieren, wenn es mit rationalen Gesetzesbegriffen zu erschöpfen wäre.

Hier liegt die klare Alternative vor: entweder ist Gottes Walten ein persönliches, auf das Heil persönlicher Geschöpfe bezogen und von der ewigen Liebe eines persönlichen Wesens ausgehend. Dann ist es nicht ein System funktionierender Gesetze. Oder: Gottes Walten ist mit Gesetzesbegriffen erschöpfend zu beschreiben. Dann ist Gott unpersönlich, logische Idee, Beziehungspunkt des Weltschematismus. Dann ist die Vorstellung einer persönlichen Weltregierung Gottes inadäquat. Dann erscheint Gottes Vorsehung dem Menschen nur persönlich in einer vielleicht notwendigen, aber doch nicht sachlich zutreffenden Übertragung personalistischer Begriffe auf Gott.

Alle religiöse Weltdeutung wird durch das individuelle Erlebnis hervorgerufen. Gerade in der niemals genau wiederholbaren Lage, in der der Mensch sich befindet, erlebt er Gottes helfende oder richtende Gegenwart. Ein ganz anderer Schein entsteht nur dann, wenn ich gar nicht auf das menschliche Einzelschicksal mein Nachdenken richte, sondern darüber reflektiere: warum gibt es überhaupt Ordnungen Gottes in der Welt? Welche Bedeutung haben diese Ordnungen?[1] Der religiöse Mensch wird die Ordnungen der Natur als heilsames und wertvolles Material für seine sittliche Arbeit ansehen. Er wird sowohl das Heilsame als auch das Erdrückende und Zermalmende dieser Ordnungen erkennen. Siebeck schließt mit Recht: die Menschheit hat trotz allen Leidens sich doch schließlich im Ganzen nicht niederdrücken lassen, sondern neue sittliche Kraft gewonnen, um gegen Leid und Schuld zu kämpfen. Folglich wird der religiöse Mensch die Zuversicht haben, daß doch letztlich diese Ordnungen sub specie aeternitatis heilsam sind. Diesen Betrachtungen stimme ich rückhaltlos zu; sie sind notwendig, wenn man über den Weltbestand im Ganzen nachdenkt. Trotzdem dürfen sie nicht der religiösen Weltanschauung zu

1. So z. B. die Betrachtungen H. Siebecks über „Naturmacht und Menschenwille“ Zur Religionsphilosophie 1907, S. 56—79.

Grunde gelegt werden; denn die Frage, ob es eine individuelle Vorsehung Gottes gibt, wird von ihnen gar nicht aufgeworfen. Sie wird weder behauptet noch geleugnet. Im Zusammenhang der Siebeckschen Betrachtungen lag auch gar kein Anlaß hierzu vor. Eine falsche Folgerung tritt erst ein, wenn diese Ausführungen für das abschließende Wort der Religion angesehen werden. Die religiöse Weltdeutung geht letztlich aus dem Verständnis des individuellen persönlichen Lebensgeschicks hervor, nicht aus Reflexion über den Weltbestand im Ganzen.

Lipsius ist überzeugt, daß der Begriff „Naturordnung" das Walten Gottes nicht erschöpft. Er stellt daher neben die „Naturordnung" zwei andere Ordnungen[1], die sittliche Weltordnung und die Heilsordnung, hierin an Al. Schweizer sich anschließend. Wir können nun gewiß nach diesen Schematen das Geschehen zu ordnen versuchen. Aber schließlich liegen doch in jedem einzelnen Ereignis, das uns trifft, alle drei „Ordnungen" zusammen vor. Dies zeigt, wie wenig diese Kategorien geeignet sind, für die Betrachtung des einzelnen Falles als Unterlage zu dienen. Der Mensch hat es nicht abwechselnd mit einer Naturordnung, dann mit einer sittlichen Weltordnung, dann mit einer Heilsordnung zu tun, sondern stets mit Gottes persönlicher Regierung. Kein Ordnungsbegriff erschöpft die Eigenart des Waltens Gottes.

Die Ausführungen meines letzten Kapitels setzen die in den früheren Abschnitten gegebenen Ausführungen über die religiöse Notwendigkeit eines metaphysischen Wunderbegriffs voraus. Sie haben daher nur für den Bedeutung, der sowohl den religiösen als auch den metaphysischen Wunderbegriff für richtig hält, aber auch die Begriffe Kausalität und Naturgesetz in der wissenschaftlichen Welterklärung immerfort anzuwenden gezwungen ist. In diesem ganzen Abschnitt handelte es sich nur darum, die Möglichkeit dessen nachzuweisen, daß es ein stets erneutes Wirken des Transzendenten im Weltleben gibt. Die Wirklichkeit des Wunders war immer bereits die Voraussetzung in diesem Abschnitt.

Wenn nun tatsächlich im Universum die geistige Kraft sich mehrt, wenn die Geschichte eine unerschöpfliche Zunahme von Neuem enthält, so ist die religiöse Deutung, die dies Neue aus dem Wirken des Transzendenten erklärt, allerdings kein scientifisch beweisbarer Satz. Aber daß sie irgendwie unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich sei, wird man nicht behaupten können. Im Gegenteil: die unauflöslichen Rätsel der Entstehung des Neuen, Originalen, Schöpferischen in den Epochen der Geschichte des Universums legen es nahe, daß wir keine einmalige

1. Dogmatik³ §§ 333—335.

Schöpfung, sondern eine stets fortgehende Schöpfung, damit aber auch ein stetiges Neuwirken Gottes anzunehmen haben. Wunder in dem Sinne gibt es allerdings nicht, daß Neues ohne Zusammenhang mit dem Bisherigen entstehe. So ist auch die Entstehung des Menschengeschlechts im Zusammenhang mit der außermenschlichen Kreatur zu denken, jedes Wunder setzt Gottes Schöpfung fort. Aber daß es überhaupt „Wunder" gibt, kann nur der anerkennen, der „Wunder" erlebt hat. Die religiöse Weltbetrachtung kann diesen Begriff nicht aufgeben. Sie muß zunächst ihr eigenes Gebiet mit ihren Begriffen durchleuchten. Erst dann kann sie die Verbindungslinien mit andern Begriffsbildungen suchen. Natur- und Geschichtswissenschaft müssen den Wunderbegriff außer Acht lassen. Jede religiöse Weltdeutung muß ihn in den Mittelpunkt stellen.

Namen-Register.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 7 Zeile 18 v. o. lies: innerweltlichen statt: innenweltlichen.
S. 8 Zeile 20 v. o. lies: sondern zugleich statt: zugleich.
S. 15 Zeile 7—8 v. o. lies: Betätigung statt: Bestätigung.
S. 16 Zeile 14 v. o. lies: Gott, der Wunder tut, statt: Gott der Wunder.
S. 30 Zeile 19 v. u. lies: immanenten statt: immanenter.
S. 31 Zeile 9 v. u. lies: gesamten statt: genannten.
S. 35 Zeile 13 v. u. lies: des statt: der.
S. 40 Zeile 14 v. o. lies: so aufzufassen statt: aufzufassen.
S. 43 Zeile 18 v. o. lies: Gesetzmäßiges statt: Gesetzesmäßiges.
S. 52 Zeile 16 v. o. lies: Heraustreten statt: Heraustreiben.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Wissen, Glaube und Ahndung. Von **J. Fr. Fries.** Jena 1805. Neu hrsg. von **L. Nelson.** 1905. XVI, 372 S. 8⁰. Preis geh. 2,80 ℳ, in schönem Ganz-Lederbd. 4,40 ℳ.

Prof. D Dr. **Rud. Otto** in der **Christl. Welt** 1908, Nr. 34: „Immer neu stellt sich der Wunsch und die Aufgabe ein, das Wissen zum Glauben, den Glauben zum Wissen ins Verhältnis zu setzen, ihre Beziehungen zu einander, ihre Grenzen unter einander zu bestimmen, die Ansprüche eines jeden zu erkennen, ihr Recht mit und gegeneinander zu sichern. . . . Zweck der folgenden Zeilen ist nun, auf ein Buch hinzuweisen, das sich gerade eben die Aufgabe und eben den obigen Titel gestellt hat. Es gehört zu den vergessensten Büchern und sollte doch eins der bekanntesten sein. . . . In einer äußerst stattlichen, des Inhalts würdigen Form liegt es wieder vor, und alle, denen an gründlicher Behandlung der tiefsten und wichtigsten Fragen unseres Geisteslebens liegt, müssen ihm Glück auf den Weg wünschen.“

Soeben ist erschienen:

Julius und Evagoras. Ein philosophischer Roman von **Jakob Fr. Fries.** Neu herausgegeben und mit Einleitung versehen von **W. Bousset.** XXXVIII, 486 Seiten. 8⁰. Geh. 4 ℳ, kart. 4,60 ℳ, in Ganz-Lederband 7,50 ℳ.

Um seine Weltanschauung auch außerhalb des engeren Kreises der Fachphilosophen bekannt zu machen, hat Fries die strenge Lehrweise der Schule mit der gefälligen Form des Romans vertauscht. In edler, klassischer Klarheit trägt er seine Gedanken vor, die gegenwärtig auch unter Naturwissenschaftlern, Mathematikern ja unter Politikern wieder aufleben und deren Gegenwartswert auch den Herausgeber, Prof. D. W. Bousset, bestimmt hat, das Buch der unverdienten Vergessenheit zu entreißen.

Zur Charakteristik des Inhalts hier einige Seitenüberschriften: Religion und sittliche Lebenswerte. — Die Quellen der Gewißheit. — Ursprung des Irrtums. — Die rechtliche Seite der Ehe. — Sprache und Staat. — Erstarrte Kulturen. — Unerkennbarkeit des Weltzweckes. — Verfassungsformen. — Reform des Schulwesens. — Staatsgewalt und Religion. — Aufgehen der Kirche im Staat. — Schranken der wissenschaftlichen Erkenntnis. — Geistige, sinnliche, mathematische Weltansicht. — Nichtigkeit der Körperwelt. — Das Rätsel der Zufälligkeit 2c.

Gott und die Seele.

Ein Versuch über die Grundlagen der Religion

von

Rich. A. Armstrong.

Nach der vierten englischen Ausgabe übersetzt von **A. Titius.**

1909. 159 S. 8⁰. fein kart. 2 ℳ.

Im Gegensatz zur Auffassung des Glaubens als eines dem Verstande unzugänglichen Gebietes, zeigt Armstrong, daß der Verstand, sofern nicht zu viel Zwang auf ihn ausgeübt und keine Grenzüberschreitung seines eigenen Bereiches von ihm erwartet wird, für das Vertrauen und die Liebe zu Gott, nicht dagegen ist. Diese und ähnliche Gedanken werden vom Verfasser religiös verwertet und klar, überzeugend, ja eindringlich vorgetragen.

Einige Seitenüberschriften mögen zeigen, daß es Gedanken sind, die uns Alle heute beschäftigen: Grenzen des Wissens. — Was ist Ursache? — Konflikt zwischen Religion und Naturwissenschaft. — Das Werden der Welten. — Der erste Anfang. — Glückseligkeit und Sittlichkeit. — Was ist das Böse? — Leid als Folge der Weltgesetze. — Autorität und Inspiration. — Wesen der Mystik. — Die Bibel alleiniger Grund des Glaubens? — Die Macht Jesu.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Im März 1910 ist erschienen:

Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre

samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen

von

Paul Tschackert, D. Dr.

ord. Professor der Theologie in Göttingen.

645 Seiten Lex. 8°. Preis geh. 16 ℳ, geb. in schönem Halb-Lederband 18,40 ℳ.

In den Streitigkeiten der geistigen Richtungen innerhalb des Protestantismus stehen hauptsächlich zwei Themata im Vordergrunde: es sind das die Verhandlungen über das Urchristentum und die über die Kirchenlehre. In die Diskussion über den zweiten Gegenstand will das vorliegende Buch eingreifen; es soll an die Stelle der jetzt veralteten Schrift J. Plancks „Entstehung unsers protest. Lehrbegriffs" treten und die Geisteswelt der Reformatoren und ihrer Schüler, aber auch die ihrer innerprotestantischen Gegner möglichst objektiv zur Darstellung bringen.

Den **ersten Teil** des Werkes bildet die Darstellung **der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken Luthers** (bis 1528). Diese Geistesarbeit wurde in zweiseitiger Frontstellung geschaffen, einerseits im Gegensatze gegen den römischen Katholizismus, andererseits im Gegensatze gegen den Spiritualismus der Schwärmer. Jene Seite zeigt uns Luther als evangelischen Lehrer, diese dagegen als kirchlichen Reformator. Es folgt eine Darstellung der Verbreitung der Lehre Luthers bis 1528, indem seine schriftstellernden Geistesgenossen angeführt werden. Erst durch eine solche umfassende, bisher nirgends versuchte Darstellung seiner Wirkung kann Luthers geistige Bedeutung richtig eingeschätzt werden.

Der **Zwinglianismus** bildet **den zweiten Teil** des Buches. Zwingli darf nicht an Luther gemessen, sondern muß nach seinen eigenen Schriften beurteilt werden.

Der **dritte Teil** behandelt die geistige Arbeit des genuinen lutherischen **Protestantismus in seiner symbolbildenden Periode** 1529 bis 1537: das lutherische Lehrsystem wird nach den genuin lutherischen Bekenntnissen (Katechismen Luthers, Augsburger Konfession, deren Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln) zur Darstellung gebracht. Ein Überblick über die Fortschritte und Hemmungen des Luthertums in Deutschland bis zum Augsburger Religionsfrieden bildet die Einleitung zu diesem Teile.

Es folgt als **vierter Teil** der **Calvinismus**. Dargestellt wird (1) Calvins Entwicklung zum evangelischen Theologen, Kirchenleiter und Staatsmann, (2) die Entstehung, Entwicklung und Eigentümlichkeit der Institutio religionis christianae, (3) die Verbreitung des Calvinismus und (4) der Lehrgehalt der calvinschen Bekenntnisschriften. Anhangsweise werden die bisher in der Dogmengeschichte meist vernachlässigten Mennoniten behandelt, sodann der Davidjorismus und die Antitrinitarier in ihren verschiedenen Gestaltungen, besonders Servet und die Socinianer.

Den **fünften Teil** bildet die Entwicklung **der lutherischen Kirchenlehre nach Luthers Tode** bis zum Konkordienbuche: Lehrstreitigkeiten, Kirchenordnungen und Corpora doctrinae. Die Kirchenordnungen des Reformationszeitalters werden hier zum ersten Male vollständig auf ihren dogmatischen Gehalt hin untersucht. Der Schluß überschaut die ganze Entwicklung.



BT
97
.W44

Wendland
Wunderglaube ....
856934

BT
97
W44

